Rudolf Jordan
März 1882

LAÒ-TSÈ'S

TAÒ TĔ KĪṆG.

LAÒ-TSÈ'S

TAÒ TĔ KĪṆG.

LAÒ-TSÈ'S

TAÒ TĔ KĪNG.

AUS DEM CHINESISCHEN INS DEUTSCHE ÜBERSETZT,
EINGELEITET UND COMMENTIRT

VON

VICTOR VON STRAUSS.

LEIPZIG,

VERLAG VON FRIEDRICH FLEISCHER.

1870.

IHRO ERLAUCHT

DER VERWITTWETEN

GRÄFIN LOUISE ZU STOLBERG-STOLBERG,

GEBORNEN GRÄFIN ZU STOLBERG-STOLBERG.

ERLAUCHTE GRÄFIN!

GNÄDIGSTE FRAU!

Forschungen über die höchsten Anliegen des Menschengeistes hatten Ew. Erlaucht Aufmerksamkeit auf den ältesten chinesischen Philosophen gelenkt, und gnädige Mittheilungen hierüber gaben mir die erste Anregung, Laò-tsè in der Grundsprache zu studiren. Meine Theilnahme für ihn steigerte sich bei näherer Bekanntschaft zur lebhaften Neigung, Verehrung, ja Bewunderung. Bringe Ew. Erlaucht ich nun das gegenwärtige Werk ehrerbietigst dar, dessen Ausarbeitung mir in den letzten Jahren über so vieles Schmerzliche hinweggeholfen, so kommt in dieselben Hände, die einst den Samen ausgestreut, wie es billig ist, nun auch die Ernte. Möchte sie derselben würdig seyn als eine reife und wolgerathene! Doch wie sollte ich diess hoffen dürfen, wenn ich das Erreichte mit der Aufgabe

vergleiche! Um so mehr rechne ich darauf, dass die Unzulänglichkeiten meiner Arbeit mit demselben gnädigen Wolwollen übersehen werden, dessen ich mich bisher zu erfreuen hatte und dem in tiefer Verehrung sich auch ferner empfiehlt

Erlangen, den 27. März 1870.

Ew. Erlaucht

gehorsamst Ergebenster

V. VON STRAUSS.

VORREDE.

Nicht ohne Grund haben so bedeutende Geister wie Leibnitz, Hegel und Schelling ihre Blicke ernst betrachtend auf China ruhen lassen. Ein Reich, das den dritten Theil der gesammten Menschheit umfasst, das seit ältesten Zeiten, unberührt von den Bildungsströmungen der übrigen Welt, eine ganz eigenthümliche Cultur auf durchaus selbständigen Grundlagen entwickelt hat, musste wol das lebhafte Interesse solcher Forscher erregen. Durfte man doch voraussetzen, dass eine so für sich abgeschlossene und stets ihren Anfängen treu gebliebene Entwicklung Manches bewahrt habe aus jenen vorgeschichtlichen Zuständen, deren Untersuchung immer bedeutsamer für uns wird, je mehr die Wissenschaft der menschlichen Dinge an Umfang und Gründlichkeit zunimmt.

Die neue Sprachwissenschaft hat dies bereits begriffen. Ihre geistvollsten Vertreter wollen in der Form der chinesischen Sprache einen Ueberrest von der Gestalt der ältesten Menschensprache, wenigstens einer Entwicklungsstufe derselben in unvordenklicher Zeit erkennen. Ist diese Ansicht berechtigt, so dürften die altchinesischen Ueberlieferungen in mancher Hinsicht von ähnlicher Bedeutung seyn für die allgemeinen Wissenschaften der Religion, der Philosophie, der Sitte und des Rechts der Menschheit.

Merkwürdig und lehrreich ist es sodann, wie jene Entwicklung auf den altgegebenen und meist festgehaltenen Grundlagen sich in Geschicken, Thaten und Begebenheiten geschichtlich vollzogen; wie der reine Patriarchalstaat sich zu einem mächtigen vielgegliederten Feudalreiche erweitert, in diesem sich zersetzt, und auf den Trümmern sich dann unter Festhaltung des Patriarchalismus in den modernen centralisirten Beamtenstaat umgewandelt hat; was alles schon in Zeiten geschehen ist, die wir noch der alten Geschichte zuweisen müssen.

Nicht minder merkwürdig und lehrreich ist der Verlauf der alten chinesischen Philosophie, wie ihn die erhalten gebliebenen Werke von zehn — und rechnet man Khùng-tsè (Confucius) und Méng-tsè noch hinzu, von zwölf — Philosophen aus den letzten sechs Jahrhunderten vor unsrer Zeitrechnung darlegen.

Wer mit diesen Dingen einigermassen bekannt ist, muss staunen über die Art, wie dieselben fast allgemein betrachtet und behandelt werden. So giebt es ein vortreffliches »Lehrbuch der Universalgeschichte«, das die Geschichte jenes Dritttheils der Menschheit gar nicht einmal erwähnt, obgleich es sich dabei um das älteste Culturreich handelt, das mehr schriftliche Documente als irgend ein anderes und eine lange Reihe trefflicher Geschichtschreiber hat. Gehört in eine Universalgeschichte die Geschichte eines so grossen Theiles des Menschengeschlechts etwa deshalb nicht, weil er nicht auf die andern Völker und die andern Völker nicht auf ihn gewirkt haben? Dann tadle man doch die Chinesen nicht, wenn sie sich ihrerseits ebenso verhalten. — Desgleichen übergeht

eine der ausgezeichnetsten und neuesten Geschichten der Philosophie die chinesische Philosophie völlig, indem sie bemerkt, die chinesischen Weisen hätten nur Regeln des Anstands und der äussern Gesittung aufgestellt, — erst der Grieche habe das γνῶθι σεαυτόν vernommen. Die erste Behauptung wird durch das ganze hier übersetzte Buch widerlegt, und die zweite durch dessen Ausspruch: »Wer Andre kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (Kap. 33: *Tschī sjîn tschè tschí, tsé tschī tschè mîng.*)

Freilich ist von dem Manne einer bestimmten Wissenschaft nicht auch noch die Kenntniss des Chinesischen zu verlangen. Französische und englische Sinologen sind bemüht, die chinesische Literatur ihren Landsleuten durch Uebersetzungen zu vermitteln. Leider ist diess bisher theils zu planlos, theils zu mangelhaft, vornehmlich aber zu einseitig geschehen. Warum aber entziehen sich unsere trefflichen und gründlichen Sinologen, Männer wie Schott, Pfizmaier, Plath, diesem Geschäfte so sehr, das sie in höherem Sinne und unter Vermeidung jener Mängel zu verrichten gar wol im Stande wären?

Unter diesen Umständen glaubte ich nicht nur den Gebildeten überhaupt, sondern auch namentlich den Forschern im Gebiete der Philosophie und der Religionswissenschaft durch die hier dargebotene Uebersetzung und Erklärung des ältesten und wichtigsten chinesischen Denkers einen Dienst zu leisten.

Stanislas Julien, gegenwärtig der gelehrteste Sinologe Frankreichs, hat dessen Schrift zwar schon ins Französische übertragen, und die nachstehende Einleitung (§. 5) spricht es aus, welch grossen und

dauernden Werth ich dieser Arbeit zuerkenne, die uns aufs beste darlegt, wie die späteren Chinesen ihren tiefsten Philosophen verstanden. Ich überzeugte mich jedoch, dass zum gründlichen Verständniss desselben weder die philosophische noch die religiöse Bildung der chinesischen Ausleger ausgereicht habe, dass dazu die unsrige ganz andre Mittel und Vortheile gewähre, und diese suchte ich nach dem mir gegebenen Maasse anzuwenden. Dadurch trat Laò-tsè's System und Denkweise in ein ganz andres Licht, und indem nun aus ihrer Ganzheit heraus das Einzelne erklärt wurde, musste dessen Auslegung sich in gar vielen Fällen von der Auffassung der chinesischen Commentatoren entfernen.

Dabei war es dann unerlässlich, die Auslegung lexikalisch und grammatikalisch zu begründen. Der Leser wird sich dadurch überzeugen, dass der Text mit aller Gewissenhaftigkeit behandelt und wiedergegeben ist; chinesisch Studirende werden vielleicht manchen nützlichen Wink erhalten. Übrigens habe ich es für diesen Bestandtheil des Commentars zu beklagen, dass für den Druck keine chinesischen Typen zu schaffen waren. Musste ich mich daher überall der Transscription bedienen, so wissen Kenner des Chinesischen, wie unzulänglich diese Vermittlung ist. Indess darf ich voraussetzen, dass die, welche sich auf den Grundtext einlassen wollen, die Ausgabe Stan. Juliens besitzen und die Wortzeichen zu vergleichen im Stande sind. Wörtern, die der Text nicht enthält, habe ich die Nummer des Schriftzeichens aus dem Wörterbuch von Basile von Glemona (*de Guignes*) beigesetzt. Bei der Transscription ist

im Allgemeinen das System von Abel Rémusat befolgt, nur sind die französischen Lautzeichen durch die im Deutschen üblichen ersetzt. Der weiche Zischlaut des französischen *j* wurde durch *sj* bezeichnet.

Für Nichtkenner des Chinesischen sey noch Folgendes bemerkt. Die aspirirten Anlaute *ph* und *th* sind nicht wie *f* und wie das englische *th* zu lesen, sondern die Aspiration bei allen Anlauten, *kh*, *th*, *tschh*, *ph*, *ths* ist dem Grundlaute stets deutlich nachzusprechen, wie in den deutschen Wörtern: spu*kh*aft, Mi*th*ülfe, kla*tschh*aft, Re*ph*uhn, Gei*zh*als; — *ng* ist Nasal, wie in E*ng*e, la*ng*e, es mag im Auslaut oder im Anlaut stehen. Die Betonungszeichen betreffend, so wolle man die Stimme bei ˋ wie fragend hinaufsteigen, bei ˊ wie bejahend heruntersinken lassen, sie bei ˆ in gleichem hohen, bei ˉ in gleichem tiefen Tone halten und bei ˇ wie zurückgeschluckt kurz abbrechen. Zum Worte wird eine Grundsylbe nur durch die bestimmte Betonung, daher Betonungszeichen bei der Umschrift unerlässlich sind. Einiges Nähere enthält meine Abhandlung »Über Sprache und Schrift der Chinesen«, welche im vierten Heft der Cotta'schen Vierteljahrsschrift von 1869 (No. 128) abgedruckt ist. —

So sehr ich nun auch bemüht gewesen bin, auf Grundlage des Grammatikalischen und Lexikalischen den Sinn des Einzelnen aus dem engern und weitern Zusammenhange zu ermitteln, so maasse ich mir doch keineswegs an, überall das Richtige getroffen zu haben. Indess habe ich mich nie ohne sorgfältige Prüfung von der herkömmlichen Auslegung entfernt. Im Verständniss des Sinnes mögen wir den gelehrten

Chinesen überlegen seyn; im Wortverständniss haben wir von ihnen zu lernen.

Bei der Übersetzung ist die möglichste Genauigkeit angestrebt, wodurch sie allein wahren Werth für den Forscher haben kann; auch ist versucht, der Redekürze des Originals thunlichst nahezukommen. Im Deutschen lässt sich darin mehr leisten als im Französischen, und ebendarum muss es auch geleistet werden.

Eine Schwierigkeit, die bei jeder Uebersetzung aus einer fremden Sprache gefühlt wird, tritt dem Chinesischen gegenüber in hohem Maasse hervor. Diess ist die Unanmessbarkeit der chinesischen Wortbegriffe gegen die deutschen, ja gegen die europäischen überhaupt. Nur zu oft ist ein gleichgeltender Ausdruck gar nicht aufzufinden und selbst der nächstkommende mit Sicherheit nicht zu bestimmen. In dieser Hinsicht sind wir mit dem Lateinischen, Griechischen, selbst dem Ebräischen besser daran, weil das Deutsche mit ihnen schon lange durch Übersetzungen gerungen, und sich dadurch manche ihrer Wendungen, sogar ihrer Begriffe angeeignet, oder auch sich ihren Eigenthümlichkeiten angeschmiegt hat. Damit stehn wir rücksichtlich des Chinesischen erst am Anfange. Wie ich mir in solchen Fällen zu helfen gesucht, erläutert der Commentar.

Leichtigkeit kann und darf die Übersetzung nicht haben, denn auch das Original hat sie nicht, hatte sie auch nicht für die Mitlebenden des Verfassers; dem Leser aber, so weit dies möglich ist, den Eindruck des Originals zu geben, darauf kommt es an. Aus diesem Grunde sind auch die häufigen Verscitate

als solche wiedergegeben, und wo es irgend thunlich war, wurde da gereimt, wo im Chinesischen der Reim steht. Begreiflicherweise konnte dabei die strenge Genauigkeit der Uebersetzung nicht immer eingehalten werden, doch ist das Wörtliche dann immer in dem Commentare angeführt.

Meine Arbeit war im Entwurf bereits beendet, als mir die englische Uebersetzung zukam, welche *John Chalmers* herausgegeben unter dem Titel: *The speculations on metaphysics, polity, and morality, of »the old philosopher«, Lau-tsze, translated from the Chinese, with an introduction. London, Trübner & Co.* 1868. An einigen Stellen konnte sie bei der Überarbeitung noch berücksichtigt werden. Sie ist nicht ohne Verdienst und schmiegt sich dem Original mitunter glücklich an; doch ist sie in der Auffassung des Einzelnen zu abhängig von Juliens Arbeit, um das Verständniss des Ganzen zu fördern, zumal sie alles Commentars entbehrt. —

Nach Abschluss dieser Vorrede erhalte ich: »Lao-tse Táo-tĕ-king. Der Weg zur Tugend. Aus »dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Rein»hold von Plaenckner. Leipzig: Brockhaus. 1870.« Zu einer Revision meiner Auslegung würde mir dieses Buch, auch wenn es mir zeitiger vorgelegen hätte, keinen Anlass gegeben haben. Es entfernt sich zu sehr von Allem, was der Ernst deutscher Wissenschaft sowol für die Übersetzung als für die Auslegung bisher als Ziel aufgestellt hat. Würde man von einem Werke Platons oder Aristoteles' oder von Plotin eine so willkürliche, in modernen Abstractionen sich bewegende Paraphrase als Uebersetzung

geben, wie es hier von Laò-tsè geschehen, alle Urtheilsfähigen würden sich, und mit Recht, aufs Schärfste dagegen aussprechen. Bei der Liebe, ja dem Enthusiasmus des Bearbeiters für seinen Autor, über die man sich nur freuen kann, ist es schwer zu begreifen, wie er dazu kommen konnte, ihn so ganz und gar seiner Eigenthümlichkeit zu berauben, wie ein Vormund für ihn zu sprechen, statt ihn selbst sprechen zu lassen, seinen Worten nicht selten einen Sinn unterzulegen, der alles Sprachgebrauches spottet, ja ihn einige Mal direct das Gegentheil sagen zu lassen von dem, was dasteht. Ist der Ausleger auch nicht bis in die Tiefen des alten Denkers gedrungen, so ist es doch zu loben, dass er Plan und Fortschritt in dessen Buche erkennt und überall, wenn auch nicht immer glücklich, nachzuweisen gesucht hat. Sein Urtheil über Stanislas Julien ist entschieden zu missbilligen. Er hätte von diesem grossen Kenner des chinesischen Sprachgebrauches noch viel lernen können, und sein Werk dürfte anders ausgefallen seyn, wenn er es gethan hätte.

Möchte meine Arbeit die Fehler glücklich vermieden haben, die man am Andern immer leichter erkennt, als an sich selbst. *Tsé tschī tschè mîng.*

Erlangen, 27. März 1870.

Einleitung.

§. 1.

Als Marco Polo gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts die ersten Nachrichten über das grosse chinesische Reich und dessen Cultur nach Europa gebracht, hielt man sie lange für Märchen. Wie würde man ihn erst verlacht haben, hätte er gemeldet, dass in jenem Lande auch der philosophische Gedanke schon seine mehr als tausendjährige Geschichte durchwandelt habe.

Hiervon hatten auch die christlichen Glaubensboten keinen Begriff, welche sich seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts unter dem Schutze der damals noch jungen Mandschu-Dynastie vornehmlich in Peking niedergelassen. Berufen zur Verkündigung, Rechtfertigung und Vertheidigung christlicher Lehre und Denkweise in einem gebildeten Volke, hatten sie zuvörderst die allgemeinen Grundlagen von dessen geistiger Cultur genau kennen zu lernen, nicht bloss um die eigenthümliche Welt- und Lebensanschauung des Volkes zu begreifen, sondern auch um sich selbst als gebildete Männer im Sinne des Landes auszuweisen. Jene Grundlagen aber bestanden wesentlich in den Schriften, die mit dem Namen Khùng-tsè's oder Khùng-fū-tsè's, den sie als Confucius latinisirten, in Verbindung standen und deshalb das höchste An-

sehen genossen. Dass sie daneben die Reichsgeschichte, dass sie bei einem vieldruckenden und viellesenden Volke auch die leichte Literatur nicht unberücksichtigt lassen durften, verstand sich von selbst.

Es lag im Interesse ihrer Sendung, dass die Erstgekommenen den Späteren durch Uebersetzungen, durch grammatikalische und lexikalische Arbeiten ihre Aufgabe erleichterten. Ebenso wichtig war es für sie, die Theilnahme des ferneren Abendlandes für die Mission fortwährend rege zu halten, und unter den Mitteln hierzu war die Herübersendung jener Arbeiten nebst genaueren Berichten über Literatur, Volk und Land nicht hoch genug anzuschlagen. Verschiedenes davon wurde in Europa gedruckt, anderes lag lange, manches liegt noch handschriftlich in Bibliotheken. Das Bekanntgewordene nöthiget uns die grösste Achtung ab vor der Gelehrsamkeit, dem Fleiss und Eifer, nicht selten auch dem Geist und der persönlichen Bedeutsamkeit jener Väter von der Gesellschaft Jesu, und war bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts fast das Einzige, was unsere Kenntniss von der chinesischen Literatur vermittelte.

Obgleich auch Khùng-tsè und der ihm anhangende und zugeordnete Méng-tsè zu den Philosophen zu rechnen sind, so sind sie doch durchaus Popularphilosophen, die sich der Betrachtung und Erforschung alles Transscendenten möglichst enthalten. Das Studium der strengeren Philosophen, deren beträchtliche Reihe mit Laò-tsè beginnt, ist aber im Mittelreiche nicht verbreiteter, ja kaum so verbreitet, als unter uns. Die Aufgabe jener geistlichen Väter erforderte daher nicht, sich auf ein so schwieriges und zeitraubendes Studium einzulassen, und so nahmen sie auch von Laò-tsè nur insofern Notiz, als er für den Stifter einer sehr heruntergekommenen, abenteuerlichen und verachteten Secte gehalten wurde, welche unter dem Namen der Taò-ssé oder Taò-kiā als die dritte Lehrgemeinde neben den Anhängern Khùng-tsè's und den Buddhisten gilt.

§. 2.

Die Aeusserungen der gelehrten Jesuiten über Laò-tsè dienten mehr, das Urtheil zu verwirren, als aufzuklären.

P. Couplet berichtete (1667) von ihm: »Einiges hat er geschrieben, worin er eines Philosophen würdige Aussprüche mitgetheilt über die Tugenden, die Flucht vor Ehren, die Verachtung menschlicher Reichthümer und Dinge, sowie über jene glückselige Einsamkeit, deren die über menschliche Dinge erhabene Seele geniessen könne. Wo er von der Entstehung der Dinge handelt, bringt er unter Anderem den Ausspruch, welchen seine Anhänger als den edelsten Grundsatz seiner Philosophie beständig im Munde führen: *Taò sēng jǐ, jǐ sēng ôll, ôll sēng sān, sān sēng wán woĕ;* das ist: Das Gesetz, oder die Vernunft erzeugte Eins, Eins erzeugte Zwei, Zwei erzeugten Drei, Drei erzeugten alle Dinge. Obgleich dieser Ausspruch des Mannes fast so zweideutig und dunkel ist, wie es die Orakel der Alten zu seyn pflegen, so ist doch das Eine gewiss, dass er den Begriff einer Art ursprünglicher und höchster Gottheit gehabt, obgleich einen von der Wahrheit abirrenden Begriff, da er geglaubt, die Gottheit sey körperlich, obgleich er zugesteht, dass sie andere Gottheiten wiederum, wie ein König seine Anhänger, beherrsche«.

P. du Halde (1736) sagt von Laò-tsè: »Er ist der Urheber einer der beiden Hauptsecten, die das Reich verpestet haben. Er behauptete, die Seele gehe mit dem Leibe unter, die Glückseligkeit des Menschen bestehe in der Sinnenlust, und alles Glück auf dieses Leben beschränkend, rühmte er sich, das Geheimniss entdeckt zu haben, es weit über das gewöhnliche Ziel zu verlängern; daher nannte man diese Secte die Secte der Unsterblichen. Sie fand bei den Grossen leicht Eingang, welche sich schmeichelten, durch ihren Beitritt ihre Tage zu verlängern. Gleichwol hat man Ursache zu glauben, dass das Haupt dieser ruchlosen Secte ein höchstes Wesen anerkannte, das er Taò nannte; man findet in einer seiner Abhandlungen eine Stelle, wo er sagt, dass dieser Taò keinen

für ihn geeigneten Namen habe, dass er Himmel und Erde geschaffen, ohne einen Körper zu haben, dass er selbst unbeweglich, Allem Bewegung gebe. Dies hat Etliche glauben lassen, dass seine Lehre, wo sie etwas Schlimmeres enthält, von seinen Jüngern verfälscht und verdorben worden sey«.

Noch weiter gingen die Väter Bouvet, Fouquet, Prémare und Amiot, und mit ihnen der *Sinologus Berolinensis* Montucci (1808), welche behaupteten, »bei Laò-tsè sei Vieles von dem dreieinigen Gott so klar auseinandergesetzt, dass Niemand, der sein Buch lese, im mindesten bezweifeln werde, es sey das Geheimniss der allerheiligsten Dreifaltigkeit den Chinesen schon über fünf Jahrhunderte vor Ankunft Jesu Christi offenbar gewesen«.

So viel Widersprechendes diese Berichte, denen sich noch andere zugesellen liessen, auch enthielten, ja eben weil sie es enthielten, hätte man denken sollen, der Gegenstand derselben habe um so eher die Aufmerksamkeit europäischer Forscher auf sich ziehen müssen, da Widersprüche solcher Art unter gelehrten, zum Theil geistreichen Männern jedenfalls eine bedeutende Erscheinung voraussetzen. Allein es gingen noch Jahre hin, ehe es dazu kam. Die gelehrten Missionare hatten ihr Arbeitsfeld räumen müssen, ihre Schule war ausgestorben, ihre Tradition erloschen, und in Europa lag die chinesische Sprachwissenschaft noch in den Windeln.

§. 3.

Liest man die Vorrede zu Beyer's *Museum Sinicum*, welches 1730 in Petersburg erschien und sehr unzulängliche Belehrungen über die chinesische Sprache enthält, so sieht man, mit welchen Schwierigkeiten die Gelehrten jener Zeit zu kämpfen hatten, um in Europa und ohne den Beistand geborener Chinesen sich einer Sprache zu bemächtigen, deren Schrift und Grammatik von Allem, was man bisher kannte, auf das Gründlichste abwich. Glücklicher war Fourmont, der in Paris seit 1711 mehre Jahre mit einem gebildeten jungen Chinesen,

Hoâng-sjĕ, verkehren konnte; allein die Grammatik, die er unter dem Titel: *Linguae Sinarum mandarinicae hieroglyphicae Grammatica duplex* im Jahre 1742 herausgab, war nur Plagiat aus älteren Vorarbeiten Anderer, beschränkte sich auf die jetzt übliche allgemeine Sprache der Gebildeten, das *kuân hoá*, ohne das *kù wên*, den alten Styl der classischen Literatur, zu berücksichtigen, und legte, ganz gegen den Geist der chinesischen Sprache, überall Formen der lateinischen Grammatik zu Grunde. Nicht eine Zeile von Laò-tsè hätte sie verständlich gemacht, auch wenn man bereits ein Wörterbuch gehabt hätte. Fourmont's Schuld war es, dass die unschätzbare grammatikalische Schrift des gründlichsten Sprachkenners unter den Jesuiten-Missionaren zu Peking, des P. Prémare *Notitia linguae Sinicae*, handschriftlich in der Pariser Bibliothek begraben blieb. Sie ist erst 1831 in Malacca gedruckt. Noch schlimmer erging es dem trefflichen chinesisch-lateinischen Wörterbuche des P. Basil von Glemona, das der jüngere *de Guignes* 1813 mit unerheblichen Aenderungen ganz als seine Arbeit herausgab.

Handschriftlich aber waren diese und andere Arbeiten von minderer Bedeutung auf der Pariser Bibliothek zu benutzen, die überdem eine reiche Sammlung original-chinesischer Literatur besass, und mit diesen Hülfsmitteln bildeten sich Männer wie Montucci, Klaproth und vor Allem Abel Rémusat, der eigentliche Begründer der europäischen Sinologie, dessen Grammatik (1820) zuerst nach Prémare den richtigeren Weg wieder einschlug und die ähnlichen Arbeiten englischer Missionare, Marshman (1814) und Morrison (1815), bei weitem überflügelte.

Ausführlicheres über die Geschichte der europäischen Sinologie würde hier nicht am Orte seyn, so lehrreich und interessant sie auch ist. Es genügt, kurz auf den Weg hingewiesen zu haben, auf dem ein gelehrter und geistreicher Mann dahin gelangen konnte, mitten in Europa die Schrift des ältesten chinesischen Philosophen zu durchforschen und

über seine Entdeckungen dem Publicum Rechenschaft abzulegen.

§. 4.

Abel Rémusat war es, der Laò-tsè's Taò tě kīng mit Eifer, ja mit Enthusiasmus zuerst in der Ursprache studirte. In der chinesischen Gedankenwelt, aus der man bisher nur die Moralien Khùng-tsè's und seine Schule kannte, trat ihm hier auf einmal eine ganz andere Strömung entgegen, die an das Tiefste und Höchste gemahnte, wozu es die antike Speculation gebracht hatte. Er glaubte einen Zusammenhang Laò-tsè's mit der letzteren, und zwar durch eine gemeinschaftliche Quelle, aus der sie beide geschöpft, voraussetzen zu dürfen, ja zu müssen, und erfüllt von diesem Gedanken beeilte er sich, der gelehrten Welt von seinem Funde Mittheilung zu machen. Diess geschah im Jahre 1823, zuerst durch einen in der französischen Akademie gehaltenen Vortrag, dann durch eine besondere, unter den Denkschriften der Akademie abgedruckte Schrift: *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. siècle a. n. è., qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples.*

In jenem ersten Vortrage, wieder abgedruckt in Rémusat's *Mélanges asiatiques*, findet man die erste gerechte Würdigung des chinesischen Altmeisters. »Die laufenden Ueberlieferungen rücksichtlich dieses Philosophen, deren Kenntniss man den Missionaren verdankte«, sagt Rémusat, »waren nicht geeignet, zu ernsten Nachforschungen zu ermuthigen. Die Untersuchung, die ich mit seinem Buche vornahm, änderte alle Ideen, die ich mir über den Verfasser hatte bilden können. Statt des Urvaters einer Secte von Gauklern, Schwarzkünstlern und Sterndeutern, die den Unsterblichkeitstrank und die Mittel, sich durch die Lüfte zum Himmel zu erheben, suchen, fand ich in seinem Buche einen ächten Philosophen, einsichtigen Sittenlehrer, beredten Theologen und feinen Metaphysiker. Sein Styl hat die Erhabenheit des Platonischen und,

man muss sagen, auch etwas von dessen Dunkelheit. Er trägt ganz ähnliche Gedanken vor, fast mit denselben Worten, und die Aehnlichkeit in den Ausdrücken ist nicht minder schlagend, als in den Ideen. — Uebrigens athmet seine ganze Philosophie Milde und Wolwollen. Sein ganzer Abscheu richtet sich gegen die harten Herzen und die gewaltthätigen Menschen. — Seine Meinungen vom Ursprunge und der Beschaffenheit des Weltalls zeigen weder lächerliche Märchen noch anstössigen Unsinn, sie tragen das Gepräge eines edlen und hohen Geistes und lassen in den erhabenen Anschauungen, die sie auszeichnen, eine auffallende und unbestreitbare Uebereinstimmung mit der Lehre blicken, die wenig später die Schulen von Pythagoras und Platon aufstellten.« —

Die Denkschrift, die sich in demselben Geiste hoher Anerkennung ausspricht, theilt Genaueres mit. Aus dem biographischen Theile des grossen Geschichtswerkes, des Ssè kí, von Ssē-mà-thsiān (um 100 v. Chr.) giebt sie zunächst die bestbeglaubigten kurzen Lebensnachrichten über Laò-tsè; dann berichtet sie die späteren märchenhaften Ausschmückungen seiner Lebensgeschichte, welche, unter buddhistischen Einflüssen entstanden, ihn zu einem höheren Genius machen und zahlreiche Wiedergeburten von ihm erzählen. In Betreff dieser letzteren, meint Rémusat, dürfe man vermuthen, dass auf die Person angewandt worden sey, was von der Lehre gegolten, d. h. dass man Laò-tsè in den verschiedenen Epochen habe leben lassen, in denen seine Grundsätze entweder in China eingeführt oder zur Geltung gebracht und in auffallender Weise von ihren Anhängern öffentlich gelehrt seyen, deren Meinungen er angenommen, oder die die seinigen anerkannt und deshalb später mit ihm zusammengeworfen worden.«

»Ein anderer Punkt« — fährt er fort — »den man schwerlich länger bezweifeln kann, weil bei ihm alle Ueberlieferungen zusammentreffen, ist die Reise Laò-tsè's in die westlichen und sehr weit von China entlegenen Länder. Allerdings findet sich einige Abweichung unter den Schriftstellern über

die Umstände dieser Reise. Ssē-mà-thsiān setzt sie an das Ende von Laò-tsè's Leben, nach der Veröffentlichung seines Taò tĕ king, und sagt überdiess, man wisse nicht, was aus dem Philosophen geworden sey. Andere nehmen seinen Rückzug auf das Gebirge Kuan-lün, d. h. nach den höchsten Gegenden der indischen und tibetanischen Gebirge, in rein geschichtlichem Sinne. Die ihn achthundert *Li* im Westen von Khotan ankommen lassen, setzen den Schauplatz seiner Lehrthätigkeit und seiner Erhöhung nicht weit von Badakschan und von Balkh, in die östlichen Theile von Baktriana. Sein Reiseziel wäre noch entfernter gewesen, wenn er vom Besuch der Länder, auf die sich später das römische Reich ausdehnte, und von der Bekehrung der verschiedenen Völker dieser Gegenden gekommen wäre, wie die chinesischen Mythologen erzählen. Alles diess macht nur Schwierigkeiten, weil der Verkehr, den Laò-tsè mit den westländischen Philosophen hat haben müssen, nach diesen verschiedenen Hypothesen später gewesen wäre, als die Abfassung seines Buches, das im Gegentheil gerade in Folge dieses Verkehrs abgefasst zu seyn scheint; in der That ist es, will man die Dinge ohne Vorurtheil prüfen, gar keine unwahrscheinliche Annahme, dass ein chinesischer Philosoph im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung nach Persien oder Syrien gereiset sei; das eigenthümliche Buch liefert für den Gedanken eines Zusammenhangs stärkere Beweisgründe, als die Erzählungen der Mythologen und die durch die Geschichtsschreiber gesammelten Ueberlieferungen.«

Die Denkschrift verbreitet sich dann über den Namen des Buches, die Aechtheit des Textes und die Bedeutung des Wortes Taò, welches sie durch Vernunft (*raison*) wiederzugeben sich entscheidet. Hierauf übersetzt und erörtert sie die Kapitel 1, 25, 41, 42, und sucht daran die oben bemerkte auffällige Aehnlichkeit mit einer gewissen Richtung der griechischen Philosophie nachzuweisen. Darnach entwickelt sie die Entdeckung, dass im 14. Kapitel sich eine Hinweisung auf den ebräischen Gottesnamen יהוה finde, woran sie dann

weitere Erörterungen über die Herleitung von Laò-tsè's Philosophemen aus dem Abendlande knüpft.

Auf eine Uebersetzung des ganzen Buches wollte sich Abel Rémusat nicht einlassen. »Es ist nicht leicht zu verstehen«, sagt er, »weil die Dunkelheit der Gegenstände sich in ihm mit einer gewissen alterthümlichen Kürze, mit einer Undeutlichkeit verbindet, die mitunter soweit geht, dass sein Styl räthselartig wird; ohnehin haben wir keinen guten Commentar, der eine Erklärung des Sinnes gäbe, in welchem der Verfasser die Ausdrücke gebraucht, wo er vom gebräuchlichen Sinne abweicht.«

Die Denkschrift verfehlte jedoch nicht, bei allen an solchen Untersuchungen Theilnehmenden einen lebhaften Eindruck zu machen und die Aufmerksamkeit der Sinologen auf Laò-tsè zu lenken. So unternahm es G. Pauthier, der Erfinder des chinesischen Druckes mit zusammengesetzten Typen, das Taò tĕ kīng in der Ursprache mit einer lateinischen Uebersetzung, einer französischen Paraphrase und dem übersetzten Commentare von Sie-hoei herauszugeben. Es verblieb jedoch, wie bei mehren Werken dieses Gelehrten, bei der ersten Lieferung, welche 1838 erschien und nur neun Kapitel enthält.

§. 5.

Epochemachend für die Kenntniss Laò-tsè's im Abendlande wurde erst die Bearbeitung seines Buches von Stanislas Julien, dem Nachfolger A. Rémusat's auf dem Lehrstuhle der chinesischen Sprache zu Paris und unstreitig dem gelehrtesten Kenner dieser Sprache und ihrer Literatur, den Europa gegenwärtig besitzt. Er gab im Jahre 1842 das vollständige Taò tĕ kīng heraus in kritisch gesichtetem Urtexte mit gegenüberstehender französischer Uebertragung und reichhaltigen Auszügen aus den besten chinesischen Commentarien; ein Werk ernster Anstrengung und grossen Fleisses, in welchem, wie W. Schott in seinem trefflichen »Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur«, Berl. 1854, sagt, »wenigstens

alles geleistet ist, was man von einem gründlichen Grammatiker verlangen kann«; und wollte Jemand sagen: freilich aber auch nicht mehr! so würde man diess zugeben können, ohne es im mindesten als Tadel gelten zu lassen.

Bei der ersten Herüberführung des alten chinesischen Denkers in die europäische Welt war das Verfahren des gelehrten Dolmetschers sicherlich das richtige. Auf alle selbständige Durchforschung des Gedankengehaltes seines Autors und dessen Verarbeitung und Entwickelung verzichtend und absichtlich die Vortheile von der Hand weisend, welche die philosophische Cultur des Abendlandes zum tieferen Verständniss desselben bot, wollte er ihn zunächst nicht anders verstehen, als wie die chinesischen Erklärer ihn verstanden. Niemals, wie er selbst sagt, hat er den Sinn eines einzelnen Satzes, ja selbst eines einzelnen Wortes angenommen, ohne durch einen oder mehre Commentare dazu ermächtigt zu seyn; während er in den fortlaufenden Mittheilungen aus diesen Commentaren, die ihm in reicher Auswahl vorlagen, die etwaigen Meinungsverschiedenheiten der Erklärer nachbringt und zeigt, wie diese den Sinn sich jedesmal zurechtzulegen gesucht. Ihrer Auffassung entspricht selbst die äusserliche Anordnung der Uebersetzung, die jeden einzelnen Satz einrückt, als wäre er ein Spruch für sich, der mit dem Vorangehenden oder Nachfolgenden nur zufällig in einer mehr oder minder lockeren Verbindung stehe; denn ganz so behandelt ihn auch die chinesische Auslegung, die sich auf Ermittlung des Zusammenhangs, auf Erklärung des Einzelnen aus ihm, auf Erforschung verschwiegener Mittelgedanken, kurz auf alles Organische der Darstellung nicht einlässt. Die Uebersetzung selbst ist grösstentheils so wörtlich als möglich, und sollte ein Deutscher jene Wörtlichkeit vermissen, an welche ihn strenge Uebersetzungen in seine biegsamere Sprache gewöhnt haben, so erinnere er sich der einmal gesetzten Schranken des französischen Idioms und des französischen Geschmacks und des von dem Uebersetzer durchgeführten Grundsatzes, überall den Erklärungen der chinesischen Ausleger zu folgen.

Auf dem von dem ausgezeichneten Sinologen einmal genommenen Standpunkte, dessen Berechtigung unbestreitbar ist, wird seine Arbeit immer ihren Werth behaupten und nicht leicht zu übertreffen seyn.

§. 6.

Was Laò-tsè's Gedankensystem betrifft, so lässt Stanislas Julien, wie billig, dafür die übersetzte Schrift selber reden. Auch enthält er sich der von Rémusat beliebten Vergleichung desselben mit verwandten Systemen oder Denkweisen der westlichen Welt. Dagegen wendet er sich in der Einleitung seines Buchs gegen einige Ausführungen Rémusat's und bestreitet zunächst dessen Meinung, dass sich im 14. Kapitel des Taò tĕ kīng eine Hindeutung auf den Namen יהוה finde. Die Frage ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse, wir haben sie in der Auslegung dieses Kapitels sorgfältig untersucht, Gründe und Gegengründe miteinander abgewogen, und bitten dort nachzulesen, weshalb wir uns für die Ansicht Rémusat's entscheiden mussten. Dass demnach Laò-tsè auf irgend eine Weise mit dem Ebraismus in Berührung gekommen, scheint uns mehr als wahrscheinlich. Höchstens aber kann ihn derselbe etwa in seiner Grundanschauung bestärkt haben; denn Schelling hat Recht, wenn er sagt, »dass die Taò-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden (?) sey, dass von westlicher Weisheit — ich will nicht sagen, von griechisch-pythagorischer — aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist«.

Dagegen ist Julien vollkommen im Rechte, wenn er die von Rémusat angenommene Reise Laò-tsè's nach den Abendlanden ins Fabelreich verweist. Den verbürgten geschichtlichen Nachrichten zufolge hat Laò-tsè sein Buch zwar in hohem Alter und nach Verlassung des kaiserlichen Dienstes, aber jedenfalls eher geschrieben, als er durch den westlichen Grenzpass nicht des Reiches, sondern des Tschēu-Landes

sich entfernt, und »Niemand weiss, wo er geendet«. Jene Reisen kommen nur in den märchenhaften Lebensgeschichten des Philosophen vor, deren älteste, vielleicht aller übrigen Mutter, erst etwa um 350 n. Chr., also ungefähr 850 Jahre nach Laò-tsè's Tode entstanden und von Stan. Julien S. XXIII ff. in Uebersetzung mitgetheilt ist. An sich vollkommen werthlos, zeigt sie nur, zu welch' abenteuerlicher Gestalt der stille Weise in der Phantasie späterer Taò-ssè herangewachsen. Wir erlassen uns ihre Reproduction, zumal uns der chinesische Text fehlt.

Fand die Sage von jenen Reisen Laò-tsè's in die westlichen Gegenden einen schwachen Anknüpfungspunkt in Ssē-mà-thsiān's Bericht, so scheint sie ihre weitere Ausbildung dem im Mittelreiche sich später mehr und mehr ausbreitenden Buddhismus zu verdanken, dessen Einflusse ersichtlich auch die Geschichten von den verschiedenen Incarnationen des Weisen zuzuschreiben sind. Zwischen den Taò-ssé und den Buddhisten — die anfangs sogar Taò-sjîn genannt wurden — fanden sich immerhin gewisse Berührungspunkte, und wenn jede Partei sich bemühte, die andere zu sich herüberzuziehen, so war es im Interesse beider, den Aufenthalt des Grossmeisters der Taò-ssé im Geburtslande des Buddhismus zu behaupten. Jeder Theil konnte dann sagen, der Stifter der anderen Gemeinschaft sey nur ein Jünger von dem Stifter der seinigen und alles Abweichende in der Lehre beruhe auf Missverständniss oder Entstellung.

Indess wäre nicht wol zu denken, dass sich zur Erzeugung jener Sage dieser praktische Beweggrund sofort an die wenig sagende geschichtliche Notiz ohne ein anderweit Vermittelndes angeknüpft haben sollte. Da es nicht unmöglich, sogar nicht unwahrscheinlich ist, dass Flüchtige des israelitischen Zehnstämmereichs oder der durch Nebukadnezar's Siege unter alle Völker versprengten Juden (Jer. 40, 12), entweder über Hinterindien oder durch die Tartarei und Mongolei, bis nach China gelangt und mit Laò-tsè in Verbindung gekommen seyen, so mag sich dadurch ein dunkles Gerücht über

Beziehungen desselben zu Leuten der Westländer fortgepflanzt haben. Noch stärker aber mochte das Gefühl oder ein mehr oder weniger dunkles Bewusstseyn wirken, dass in seiner Lehre, wenn auch ihr religiös-dogmatischer Bestandtheil an ältere inländische Ueberlieferung sich anlehnte, doch im Ganzen etwas dem chinesischen Wesen und der herrschenden Welt- und Lebensanschauung durchaus Fremdartiges, ja Widerstrebendes hervortrete, das man nur durch Herleitung aus dem Auslande, aus den Westgegenden, glaubte erklären zu können.

Damit wäre man denn im Reiche der Mitte zu demselben Ergebniss gekommen, wozu Abel Rémusat gelangte. Auf beiden Seiten machte man die unausgesprochene Voraussetzung, Laò-tsè habe zu den Hauptgrundsätzen seiner Lehre nur auf dem Wege der Ueberlieferung gelangen können. Aber gerade für die Geistesrichtung, der dieser Denker angehört, hat diese Voraussetzung keine Geltung.

§. 7.

Laò-tsè's Speculation ist in ihren Grundlagen theosophisch. Er gehört jenem Kreise von Forschern und Denkern an, die man auch wol als Mystiker bezeichnet, deren Denken vom tiefsten Urgrunde alles Seyns beginnend, sich zunächst intuitiv in denselben versenkt, um von dieser »Centralanschauung« aus, ja in ihr, synthetisch-fortschreitend zur Erkenntniss alles in engeren oder weiteren Sphären Peripherischen zu gelangen.

Während diese »Gottweisheit« von der höchsten Voraussetzung als dem nothwendig Gewissen, weil in der erhabensten Empirie Vorgefundenen, ausgeht, beginnt die »Weltweisheit«, welche den Namen der Philosophie eine Zeitlang für sich allein beanspruchte, mit dem Aufsuchen fester Erkenntnissanfänge in dem peripherischen Gebiete, dem das Menschenwesen angehört, um von ihnen aus durch Reflexion und Schlussfolgerung auf analytischem Wege zu der höchsten

nicht denkbar ist, dann aber nicht Philosophie, sondern Religion erzeugt. Positive Gotteswahrheit entdeckt keine Philosophie, — auch keine theosophische —; sie bedarf ihrer, nimmt sie auf, prüft sie, läutert sie von fremder Zumischung, entfaltet sie; aber sie empfängt sie aus der religiösen Ueberlieferung. Ein bewusster, unverwerflicher Zeuge hierfür ist Platon. Wer wollte verkennen, welche Bereicherung und Klärung uns seit der christlichen Aera das philosophische Denken gebracht hat? Aber bei allen Forschern in der Christenheit wird man keine positive Aussage über die Gottheit nachweisen können, die nicht in der überlieferten Offenbarung enthalten oder aus ihr entwickelt wäre.

Da diess nicht Zufall ist, sondern als Nothwendigkeit in der Sache selbst liegt, so müssen wir ein Gleiches auch bei Laò-tsè voraussetzen, und er selbst bestätigt diese Voraussetzung. Als rein religiöser Stoff möchte ihm indessen diess Positive kaum überliefert worden seyn.

Eigentliche Religionsschriften, Bücher, deren Hauptgesichtspunkt das Seyn und Walten des höchsten Wesens und die Beziehung der Menschen und ihrer Geschichte zu Ihm wäre, besitzen die Chinesen nicht, scheinen sie auch nie besessen zu haben. Nie hören wir bei ihnen, auch nicht in ihren ältesten Schriften, von jenen Zuständen der Theopneustie oder heiligen Extase, aus denen eine Religion entspringt, durch die sie gepflegt oder verjüngt wird, die auch die subjective Voraussetzung solcher Teophanien seyn dürfte, die ein Gleiches bewirken. Zustände dieser Art scheinen dem Naturell der chinesischen Menschheit durchaus nicht gemäss zu seyn. Ist sie gleichwol bis in ein hohes Alterthum hinauf nicht ohne religiöse Ueberlieferung, wie diess das Schū kīng und die ältesten Lieder des Schī kīng bezeugen, so muss dieselbe aus so frühen Zeiten stammen, über die nur Vermuthungen zulässig sind. Dann aber ist es ganz natürlich, dass auch schon lange vor Laò-tsè sich die forschende und gestaltende Thätigkeit der Begabten an dem überlieferten Stoffe versucht hat.

Und daraus scheinen die Lieder und Hymnen entstanden zu seyn, aus denen wir so häufige Anführungen im Taò tĕ king finden. Denn dass die eingeflochtenen gereimten Stellen Citate, dass sie nicht eigene poetische Ergüsse des Verfassers seyen, ergiebt die Eigenthümlichkeit der Sprache, die Selbständigkeit der Fassung, das nicht selten unverkennbar Bruchstückartige, sowie ihre Anwendung und Behandlung in dem Buche; und wollte man dagegen einwenden, dass sie doch nicht als Citate eingeführt werden, wie diess z. B. im Tschūng jūng und Tá hiŏ geschehe, so ist zu erwiedern, dass Laò-tsè sich eben dadurch unterscheidet, dass er überhaupt niemals auf andere Schriften oder Personen namentlich Bezug nimmt. So wissen wir aus Liĕ-tsè, der um 400 v. Chr. lebte, dass das ganze sechste Kapitel einem jetzt verlorenen Buche, das dem fabelhaften Hoáng-tí zugeschrieben wurde, der im 27. Jahrhundert v. Chr. regiert haben soll, entnommen ist, ohne dass Laò-tsè diess mit einem Worte andeutet, während Liĕ-tsè geradezu sagt: *Hoâng-tí schū jūe*, »Hoáng-tí's Buch sagt«; und nach einer Bemerkung bei Stan. Julien, S. 133, sagt Thu-thao-kian: »Man weiss, dass Laò-tsè häufig Stellen aus den Büchern anführt, welche Fēn tiàn heissen; was man immer wahrnimmt, wenn er sagt: Daher der heilige Mensch«. Auch diese Bücher sind verloren. Uebrigens führt Laò-tsè selbst einige von ihm mitgetheilte Aussprüche auf »die Alten« zurück.

Hiernach darf man wol als gewiss annehmen, dass die religiöse Grundlage der Lehre Laò-tsè's, sowie ein wenn auch geringer Theil ihrer speculativen Durcharbeitung und Anwendung, schon aus früherer, vielleicht aus frühester Zeit herstammt, obgleich wir in den uns erhaltenen älteren Schriften nur eine schwache Spur davon entdecken, auf welche wir jedoch einige Blicke werfen müssen, wenn wir zuvor den höchsten Grundbegriff Laò-tsè's und jener seiner Vorgänger näher betrachtet haben.

§. 9.

Der Name des höchsten Prinzips bei Laò-tsè ist *Taò*, ein von allen drei Hauptlehren im Mittelreiche vielgebrauchtes Wort. Es wird zweckmässig seyn, dessen Bedeutung zuvörderst im Allgemeinen zu erörtern.

Die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung von *taò* ist »Weg, Strasse, das Verbindungsmittel zweier Orte«. Im figürlichen Sinne heisst es dann »der Gang, die Gangart, die Art und Weise, das Verfahren«, ähnlich wie ἡ ὁδός, auch mit dem Nebenbegriff von »Mittel, Vermittlung«. In prägnantem Sinne von den Dingen ausgesagt, bezeichnet es die ihnen zu Grunde liegende Vernünftigkeit, die abstracte Ordnung, höher hinauf die Weltordnung, und zwar sowol die natürliche als die sittliche; weshalb es im Hí tsê, einem Anhange zum Jǐ kīng, heisst, des Himmels *taò* bestehe in Verbindung des thätigen Prinzips (*jâng*) mit dem ruhenden (*jīn*), der Erde *taò* in Verbindung des Weichen mit dem Harten, des Menschen *taò* in Verbindung der Menschenliebe mit der Gerechtigkeit. In eminenter sittlicher Bedeutung gebrauchen es hauptsächlich die Schriften aus Khùng-tsè's Schule, wo es dann das Gesetz, die Regel des ethischen Verhaltens bezeichnet. Endlich im absoluten Sinne substantiirt, bedeutet es den Urgrund alles Seyenden, oder wie das *Kuàng jún*, ein Wörterbuch aus dem 7. Jahrh., sagt, das was die drei Prinzipe und alle Dinge zumal unter sich befasst und die Ursache von Allem ist. In dieser Hinsicht ist der Ausspruch eines chinesischen Schriftstellers von Bedeutung, den Rémusat anführt: *Jǐ wéi tschī thái kǐ, tschhūn thsieū wéi tschī juân, Laò-tsè wéi tschī taò*, d. h. was das Jǐ-kīng das Allerhöchste nennt, nennt das Tschhūn thsieū das Erste, und Laò-tsè nennt es Taò. Auch erinnert Rémusat daran, dass das Schriftzeichen für *taò* aus zwei Bildern bestehe, deren eins »Gang«, das andere »Kopf, Prinzip, Anfang« bedeutet, und meint, der Etymologie zufolge liesse sich darnach der Sinn des Compositums durch das »Erstbewegende« oder »Wir-

kungsprinzip« wiedergeben. — Wird das Wort anders (im *khiü*-Tone) und zwar *táo* ausgesprochen, so heisst es »reden, sagen, aussprechen« auch »das Wort«; weshalb die chinesische Bibelübersetzung der Evangelischen, Schàng-hái 1858, Joh. 1, 1. »Im Anfang war das Wort«, durch *Juân schì jeù táo* übersetzt. Den Unterschied der Betonung giebt das Khāng-hī'sche Wörterbuch genau an, während *Basile von Glemona* für alle Bedeutungen nur *táo* hat. Sonstige Nebenbedeutungen des Wortes, wie »hervorkommen, vorangehn, leiten, führen etc.« liegen schon mehr abseits, doch ist deren Zusammenhang mit den Hauptbegriffen nicht zu verkennen. — Schliesslich bemerken wir noch, dass bei den Buddhisten, wie Stan. Julien erinnert, das Wort *taò* den Sinne von बुद्धि *buddhi*, »Erkenntniss«, bekommen, wovon in älteren Zeiten, wie schon bemerkt, die Buddhisten *taò sjīn* genannt wurden.

Unter Berufung auf Laò-tsè's Aussagen fasst Abel Rémusat das Wort *taò* (bei ihm) als die Unvernunft und übersetzt es regelmässig durch *la raison*, bemerkt jedoch, es scheine nur durch λόγος und dessen Ableitungen einigermassen übersetzt werden zu können, in dem dreifachen Sinne von Höchstes Wesen, Vernunft und Wort, und so auch um die Handlungen des Redens, Urtheilens und Begründens auszudrücken.

Unter gleicher Berufung und unter Ausdehnung derselben auf andere Philosophen aus Laò-tsè's »Schule«, die vor unserer Zeitrechnung gelebt, lehnt Stan. Julien diese Auffassung entschieden ab, und indem er sich auf einige Stellen des Taò tĕ kīng bezieht, wo auf die Bedeutung von *taò* als Weg angespielt wird (»wandele in Taò; Taò ist sehr gerade, aber das Volk liebt Umwege etc.«), will er es nur durch »den Weg«, *la voie*, übersetzt wissen, sofern man diess in der weiten und erhabenen Bedeutung nehme, die der Sprache jener Philosophen entspreche, wenn sie von Taò's Grösse und Macht reden. Nach jenen Philosophen ermangele Taò der Thätigkeit, der Gedanken, des Urtheils und der Erkenntniss; Laò-tsè stelle ihn dar als ein Wesen ohne Thun, Denken

und Verlangen und wolle, dass der Mensch, um den höchsten Grad der Vollkommenheit zu erreichen, gleich Taò sich verhalte. Und so bezeichne in seinem Buche das Wort *taò* bald den erhabenen »Weg«, durch den alle Wesen ins Leben gekommen sind, bald die Nachahmung Taò's, wenn man, wie er, ohne Thätigkeit, ohne Gedanken, ohne Verlangen bleibe.

Wir können Rémusat's Auffassung nicht billigen, aber auch mit Julien's Gegenausführung nicht einverstanden seyn. Vor Allem meinen wir, dass man für Aussprüche späterer Denker Laò–tsè nicht verantwortlich machen und nur sein eignes Buch befragen dürfe, um festzustellen, welchen Begriff er mit *Taò* verbinde. Sodann können die angegebenen Negationen uns unmöglich genügen, um darnach das entsprechende Wort für diesen Begriff in unserer Sprache zu suchen, zumal es den grössten Bedenken unterliegt, ob sie, so nackt hingestellt, Laò–tsè zuzuschreiben seyen; und dass das chinesische Wort auch »Weg« bedeutet und Laò–tsè diesen Umstand gelegentlich benutzt, wo er von seinem Grundprinzip spricht, das darf uns wol noch nicht veranlassen, dieses Grundprinzip auch sofort und überhaupt »den Weg« zu nennen. Es hat überall mit der wörtlichen Uebersetzung so bestimmt geprägter wissenschaftlicher Bezeichnungen aus einer fremden Sprache sein Bedenken, wie man bald bemerken wird, wenn man versuchen wollte, etwa mit den Kunstwörtern des Aristoteles dergestalt zu verfahren. Uns scheint es vor Allem auf den Begriff anzukommen, den Laò–tsè mit dem Worte *taò*, sofern er damit sein Prinzip bezeichnet, verbindet, und um ihn zu finden, stellen wir zunächst seine Aussagen darüber kurz zusammen.

§. 10.

Taò war, als unbegreiflich vollkommenes Wesen, vor Entstehung Himmels und der Erde (Kap. 25). Körperlos und unermesslich (Kap. 4), unsichtbar und unhörbar, geheimnissvoll und kündlich, gestaltlos und bildlos (Kap. 14), über–

sinnlich und verborgen (Kap. 25, 41), ist er der ewige Urgrund von Allem Kap. 1) und aller Wesen Urvater (Kap. 4); als solcher aber unaussprechlich und unnennbar (Kap. 1, 32), nennbar nur als durch die Schöpfung Offenbarter (Kap. 1, 32) und in dieser Duplicität alles Geistigen Ausgang (K. 1, 6). Denn durch Ihn ist Alles entsprungen (Kap. 21), Alles kehrt auch wieder zu Ihm zurück (Kap. 16), und es zu sich wieder zurückzubringen, ist sein Thun (Kap. 40); denn obwol ewig ohne Verlangen oder Bedürfniss (Kap. 34), und daher ewig ohne Thun, ist er doch nie unthätig (Kap. 37), da er, nie alternd (Kap. 30, 55), allgegenwärtig, selbst unwandelbar und nur sich selbst bestimmend (Kap. 25), alle Wesen erschafft, erhält, gestaltet, vollendet, nähret und schirmet, die deshalb alle Ihn ehren und seine Wohlthat preisen (Kap. 51), weil er sie alle liebt und Keines Herrscher ist (Kap. 34), gleich als wäre er machtlos (40). In ihm ist Geist, und sein Geist ist das Zuverlässigste (Kap. 21), aber nur der Begierdelose erschauet ihn (Kap. 1). Wer sein Thun nach Taò bestimmt, der wird eins mit Ihm (Kap. 23); Taò ist daher auch der Grund höchster Sittlichkeit (Kap. 38). Er ist der grosse Geber, Vollender (Kap. 41) und Friedebringer (Kap. 46); aller Wesen Zuflucht, der Guten Schatz, der Nichtguten Retter, und der da Schuld vergiebt (Kap. 62). —

Wir meinen, jeder Unbefangene, den man fragte, wie man in unserer Sprache das Wesen bezeichne, von dem diess Alles ausgesagt werden könne, müsste antworten: Gott, und nur Gott! Und wer die vorstehenden Aussagen zusammenfasst, dem kann gar kein Zweifel bleiben, dass Laò-tsè ein überraschend grosses und tiefes Gottbewusstseyn, einen erhabenen und sehr bestimmten Gottesbegriff gehabt habe, der sich fast durchgängig mit dem Gottesbegriff der Offenbarung deckt, sofern dieser nicht über ihn hinaus tiefer und reicher entwickelt ist, was denn allerdings keiner Nachweisung bedarf. Aber ausserhalb Israels wird aus allen vorchristlichen Jahrhunderten nichts Aehnliches nachzuweisen seyn.

Es ist eine sonderbare Erscheinung, und wir werden

noch darauf zurückkommen, dass der chinesischen Sprache ein *nomen appellativum* für Gott gänzlich fehlt. Hätte sie es, ihre Wörterbücher würden es ohne Zweifel unter den Bedeutungen des Zeichens für *taò* anführen. Nun ist aber beim Uebersetzen aus einer Sprache in eine andere die Hauptforderung, dass in der letzteren und mit deren Mitteln genau dieselben Begriffe bezeichnet werden, welche die erste mit ihren Mitteln bezeichnet. Ist es möglich, durch das in der Uebersetzung gewählte Wort dieselben Nebenbedeutungen zu bezeichnen, die das übersetzte Wort in der Ursprache hat, so ist dessen Wahl höchlich zu loben, doch nur unter der Bedingung, dass die Bestimmtheit des Hauptbegriffs darunter nicht leide, dass dieser nicht verdunkelt werde oder etwa gar abhanden komme.

Hiernach dürfen wir wol fragen, ob der Begriff des durch die obigen Aussagen näher bestimmten Wesens nicht verdunkelt werde, wenn man es durch »die Vernunft« —, ob er nicht gar abhanden komme, wenn man es durch »den Weg« bezeichnet? Müssten wir das Wort *taò* da, wo es dieses Wesen bedeutet, übersetzen, uns bliebe keine andere Wahl, als es durch »Gott« wiederzugeben, da wir in unserer Sprache uns vergebens nach einem Ausdruck für das höchste Wesen umsehen, der auch an die sonstigen Bedeutungen des chinesischen *taò* erinnert.

Wie die Sache liegt, finden wir keine Nothwendigkeit, kaum eine Berechtigung, das Wort, wo es in diesem Sinne gebraucht wird, überhaupt zu übersetzen. Erklärt doch Laò-tsè im 25. Kapitel selbst, dass er das höchste Wesen nur Taò nenne, weil er den ihm entsprechenden Namen nicht kenne, und es schicklicherweise doch bezeichnen müsse; womit er zugleich zu erkennen giebt, dass er auf die Bedeutung dieser Bezeichnung durchaus keinen Werth lege. Ja man darf sagen, es würde gegen Laò-tsè's Gesinnung seyn, wollte man in diesem Namen etwas anderes finden, als ein blosses Zeichen für Den, von dem geredet wird. —

Uebrigens sieht Jeder, dass bei Dem, der alle Wesen

erschafft, erhält, gestaltet, vollendet, verpflegt und beschirmt, nicht von einer absoluten Unthätigkeit die Rede seyn kann, und dass es daher einen andern und besonderen Sinn haben muss, wenn von ihm zugleich das Nicht-Thun (*wû wêi*) ausgesagt wird. Ferner findet sich bei Laò-tsè nirgends eine Stelle, wo er Taò Intelligenz, Vernunft, Denken abspräche; indirect aber legt er sie ihm bei, wenn er ihm Geist zuspricht und seinen Geist das Allerzuverlässigste nennt. Es auch ausdrücklich zu thun, meinen wir, habe er deshalb unterlassen, weil er bei seinen Lesern soviel Einsicht voraussetzte, dass das Vernunftlose nicht das Prinzip der Vernunft, das Bewusstlose nicht das Prinzip des Bewusstseyns seyn könne. Mit vollem Recht aber spricht er der Gottheit das Verlangen oder Begehren (*jŭ*) ab, da dieses ein Bedürfen voraussetzt. —

§. 11.

Ein so ausgebildetes und geläutertes Gottbewusstseyn kann nicht der Einzelne, auch nicht der Begabteste ursprünglich erzeugen, es setzt ältere Entwicklung und Ueberlieferung voraus. Diese wird nicht bloss durch die zahlreichen Citate Laò-tsè's bestätigt, wir finden dafür auch ein bündiges Zeugniss in der ältesten geschichtlichen Urkunde der Chinesen, dem Schū kìng.

Untersuchungen, die wir uns an einem anderen Orte mitzutheilen vorbehalten, machen es wahrscheinlich, dass das Schū kìng, welches ohne die angehängten drei letzten Kapitel von etwa 2300 bis 947 v. Chr. reicht, durch einen wol schon dem zehnten Jahrhunderte v. Chr. angehörenden Historiographen zusammengestellt worden sey, dass dann aber Khùng-tsè etwa um 500 v. Chr. aus diesem grösseren Werke das, was seinen Ansichten und Lehrzwecken entsprochen, herausgehoben, auch die drei letzten Kapitel angefügt habe, und dass diese Bearbeitung Khùng-tsè's es sey, was wir jetzt unter jenem Namen besitzen.

Nun wissen wir aus dem *tschūng jūng*, dem Buche vom

»Innehalten der Mitte«, das Tsè-ssê, ein Enkel und persönlicher Schüler von Khùng-tsè abgefasst, dass Khùng-tsè, wie es auch bei dessen ganzer Richtung nicht anders zu denken ist, ein entschiedener Gegner der alten Taò-Lehre war. Denn von ihm wird dort im 28. Kapitel gesagt: »Der Meister sprach: Wer unwissend ist, und es liebt selbständig zu verfahren, wer gemein, und es liebt sich etwas anzumaassen, wer geboren in heutiger Zeit zurückkehrt zum Taò des Alterthums, — Solche überkommt selber Unglück.« — Gewöhnlich werden hier unter dem Taò des Alterthums (*kù tschī taò*) Sitte, Bräuche, Einrichtungen der Vorzeit verstanden; diess kann Khùng-tsè nicht im Sinne gehabt haben, da er sie sonst immer als Muster vorhält und sich auf die Grundsätze und das Verfahren der Alten beruft; er kann daher den Ausdruck nur in dem bekannten Sinne gebraucht haben, in welchem er auch bei Laò-tsè, z. B. im 14. Kapitel, vorkommt.

Diese Abneigung Khùng-tsè's gegen die Taò-Lehre lässt vermuthen, dass er bei seiner Bearbeitung des Schū kīng, und ebenso bei der des Schī kīng, dessen 315 Lieder er aus einem Vorrath von 3000 gewählt, alles übergangen habe, was zur Stütze jener Lehre dienen konnte. Daraus erklärt sich dann, weshalb in dem Schī keins der Gedichte vorkommt, die Laò-tsè citirt, und weshalb im Schū nichts Näheres über die Taò-Lehre zu finden ist. Vielleicht hängt es damit zusammen, dass sich in dem letzteren Buche so grosse Lücken befinden, da es wol möglich wäre, dass diese Lehre in den übergangenen Zeiträumen Macht und Ansehen gehabt hätte.

Um so merkwürdiger ist es, dass der Ausdruck *Taò* als Bezeichnung des höchsten Wesens an zwei Stellen stehen geblieben ist, welche gerade dem ältesten Theile des Schū angehören, nehmlich in dem Kapitel *tá Jü mô* (I, 3), dessen Inhalt auf die Zeiten Schŭn's, 2255—2206 v. Chr., zurückgeführt wird. Hier heisst es einmal (§. 6): »Nicht widerstrebet Taò, um zu erhalten der hundert Geschlechter (d. i. des ganzen Volkes) Lobpreis«. Und bald darauf (§. 15): »Des

Menschen Herz ist gefahrvoll; Taò's Herz ist fein, ist lauter, ist eins. Wollt euch erhalten in ihm!« — Diese Rede vom Herzen Taò's im Gegenhalt zum Menschenherzen zeigt so klar, als man verlangen kann, dass hier unter Taò ein lebendiges persönliches Wesen gedacht wird, während beide Aussprüche zusammen darthun, dass diesem Wesen die höchste Stelle zugesprochen seyn solle*). Legen wir auch keinen Werth auf den aus späteren Zeiten (1122—1116) im Kapitel *Lû ngâo* (IV, 5) enthaltenen Spruch: »Die Gesinnung beruhe auf Taò, die Rede binde sich an Taò«, wo *taò* auch im abstracten Sinne gemeint seyn kann, so beweisen jene Stellen doch schon hinreichend, dass die Lehre von Taò einem hohen Alterthum angehört, und dass die Behauptung der späteren Taò-ssé über ihr grosses Alter nicht lediglich aus der Luft gegriffen ist.

§. 12.

Laò-tsè am Schlusse des vierten Kapitels sagt, er wisse nicht, was Taò vorausgegangen seyn könnte; der Form, der Erscheinung nach (*siáng*) sey Taò vor dem HErrn. *Ti*, etwa soviel als אֲדֹנָי, ὁ κύριος, auch *schàng Ti*, der Ober-HErr, der höchste HErr (vgl. אֵל עֶלְיוֹן), oder *thîan Ti*, der Himmels-HErr (vgl. אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם) sind häufige Bezeichnungen des höchsten Wesens im Schū und im Schī. Bei Laò-tsè wird dieser Gottesname nur jenes einzige Mal erwähnt. Dass ihm der höchste HErr als eine andere weltbeherrschende Macht neben

*) Wortlaut und Satzbildung nöthigen zu obiger Auffassung des zweiten Citats. Die chinesischen Commentatoren des Schū sind Anhänger Khùng-tsè's und schon deshalb Gegner der Taò-Lehre. Man begreift daher, dass sie sich alle Mühe gegeben, in diesem geehrtesten aller Kings keine Bestätigung derselben zu finden, und eine andere Auslegung herauszukünsteln. Schwerer zu begreifen ist es, dass auch Legge (*The Chinese classics, Vol. III, P. I. pag.* 61) sich von ihnen hat befangen lassen. Wenn er selbst sagt: *Taò sin is, indeed, a difficult expression; and we seem to want in taò some entity or being corresponding to sjin*, so ist es doch nicht genügend, wenn er als einzigen Gegengrund hinzufügt: *But that cannot be;* denn diess widerlegt das ganze Taò tĕ king.

Taò gegolten habe, ist undenkbar; auch hätte diess ein wesentliches Stück seines Systems bilden müssen und würde als solches nicht unausgesprochen geblieben seyn. Aus der angeführten Stelle lässt sich hierfür nichts entnehmen. Vermuthen darf man, dass ihm *Tí*, der HErr, nur Ausdruck war für die besondere Anschauungsform Taò's als der weltregierenden Macht, welche Bedeutung der »höchste HErr« nach den Zeugnissen im Schū und Schī im alten Volksglauben hatte. War Taò als solcher bereits vor Himmel und Erde (Kap. 25), so war er nothwendig eher, als seine weltregierende Besonderheit. Oder hat Laò-tsè mit seinem Ausspruch zugleich sagen wollen, auch geschichtlich sey Taò im Bewusstseyn der Menschen eher gewesen als der »höchste HErr«, und jener Gottesname daher der ältere? Auch diese Vermuthung dürfte nicht abzuweisen seyn.

Erwähnt ferner unser Denker, vornehmlich gegen Ende des Buchs, verschiedentlich des »Himmels« als der weltregierenden Macht, so ist anzunehmen, dass er es für unbedenklich gehalten, sich dieses volksgeläufigen Ausdrucks zu bedienen, nachdem er sich in Früherem hinreichend über Taò erklärt hatte. Das Schū king sowol, als die alte Liedersammlung zeigen, dass im Allgemeinen die Ausdrücke »der höchste HErr« und »der Himmel« (*thîan*) als ganz gleichgeltend gebraucht wurden.

Immer haben die Chinesen nur Eine weltbeherrschende höchste Macht verehrt, immer waren sie Monotheisten, und der Polytheismus war ihnen bis in die ältesten Zeiten hinauf gänzlich unbekannt. Daher wurde ihnen jede Bezeichnung dieses einzigen Wesens *nomen proprium*. Denn um ein *nomen appellativum* für ein Wesen zu finden, muss man seines Gleichen kennen, da das Nennwort bezeichnet, worin die Verschiedenen Dasselbe sind. Das Wort »Gott« aber ist ein *nomen appellativum*, und deshalb hat die chinesische Sprache keinen Ausdruck dafür. Denn die gelegentliche Anrufung und Verehrung von Naturgenien, sowie der Dienst der Vorväter, hat mit der Vielgötterei nichts gemein und gleicht

etwa nur dem Engel- und Heiligendienste in der römischen Kirche.

Welche Schlüsse für die Urgeschichte der chinesischen Menschheit daraus zu ziehen seyen, dass sie niemals dem »mythologischen Prozess«, niemals einer Völker- und Sprachentrennung verfallen sind, ja dass ihre, obwol dialectisch verschiedene, doch wesentlich einheitliche Sprache die wahrscheinlich älteste Gestalt der Sprache überhaupt aufbewahrt hat, — das überlassen wir der Erwägung des Lesers. Uns erscheint die chinesische Menschheit unter den Völkern wie das Urgebirge unter den übrigen Gebirgsformationen, und dass sie eine Abzweigung der Urmenschheit sey, halten wir um so mehr fest, als wir von der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit der alten Autochthonen-Hypothese nicht minder überzeugt sind, als von derjenigen der neuesten Affen-Hypothese.

Auch müssen wir es für einen Irrthum erachten, wenn man die Entwickelung des Geistes der Menschheit als von einem ganz oder halb thierischen Zustande ausgehend sich denkt, und die Entwickelung des Sinnes für das Uebersinnliche, der mit der höchsten Intensität beginnt, mit dem auch die Sprache sofort gesetzt ist, für parallel hält mit der Cultur- und Verstandes-Entwickelung, welche umgekehrt von den schwächsten Anfängen zu immer grösserem Reichthum aufsteigt. Sagen wir daher: je jünger die Menschheit, desto mehr Offenbarung, desto mehr Gottinnigkeit; so nöthigen die uns bekannten Zustände der ältesten Chinesen, bei ihnen eine religiöse Tradition anzunehmen, deren Ursprung kaum jünger seyn dürfte, als die Gestalt ihrer Sprache.

Haben wir doch noch ein weiteres Zeichen ihres überaus hohen Alterthums. In der ältesten Zeit, vor Entstehung von Reichen und Staaten, war der Hausvater, der Patriarch, König und Priester zugleich, der diese doppelte Würde auf die Stammesältesten vererbte. Denselben Patriarchalismus finden wir von den ältesten bis in die neuesten Zeiten bei den Chinesen auch darin conservirt, dass ihr Kaiser, der als »Vater und Mutter der hundert Geschlechter« gilt und in dem

der das ganze Reich durchdringende Patriarchalismus nur gipfelt, der einzige Priester und Opfernde bei ihnen ist. Ein solches Verhältniss, das denn doch mit der Religionsüberlieferung aufs engste zusammenhängt, entsteht aber nicht erst im Lauf der Geschichte eines grossen Reiches; es muss aus einer Zeit her beibehalten seyn, der das Patriarchenthum allgemein eignete.

Dürfen wir aber den historischen Urkunden trauen, so müssen wir der Ueberlieferung vom Taò ein ebenso hohes Alter zuerkennen, wie der vom »höchsten HErrn« oder »dem Himmel«, — beide natürlich erfüllt von einem bestimmten Gehalt mitgegebener Anschauungen und sittlicher Motive. Dabei zwingt uns die Analogie aller Entwickelung in solchen Dingen, oder richtiger das diese Analogie erzeugende Gesetz, zu der Voraussetzung, dass beide Ueberlieferungskreise ursprünglich zusammen, ja ineinander gehört, und sich erst in Folge weiterer Entwickelung auseinander gesondert haben. Die Frage, wie diess zugegangen, dürfte nicht so schwer zu beantworten seyn.

§. 13.

Da jede Religion das Sichtbare und Fassliche auf ein Unsichtbares, Geheimnissvolles bezieht und dadurch Beides in ein bestimmtes Verhältniss zu einander setzt, so macht sie es den Individuen möglich, sich, jenachdem sie genaturt sind, entweder mehr dem Palpabeln, an der Erscheinung sich Verständigenden oder als Erscheinung Gedachten, oder überwiegend dem Mysteriösen, den Tiefen des überirdisch Gegenwärtigen zuzuwenden. Zu dem Letzten wird ein ganzes Volk nur vorübergehend geneigt seyn in früher, dunkler, enthusiastischer Zeit. Klärt sich Welt und Leben allmählich vor den Blicken, tritt Ernüchterung und Besinnen ein, so ergreift die grosse Menge immer die zugänglichere, der Phantasie oder dem Verstande fasslichere Seite des Glaubens, während einzelne tiefere Geister, hiervon nicht begnügt, sich um so mehr in das ewige Geheimniss versenken, es zu erhalten, sich und

andern Gleichgesinnten zu vermitteln suchen, und so eine engere, gegen das Unverständniss und die Profanation der Vielheit sich auf manche Weise abschliessende Gemeinschaft bilden. So entsteht eine Geheimlehre, entstehen Mysterien, deren Eingeweihte sich zwar anfänglich von der äusserlichen Religionsgemeinde der Massen noch nicht lossagen, sich innerlich aber mehr und mehr davon ablösen, jenachdem der Volksglaube das aufgiebt, was ihnen das allein Werthvolle erscheint, bis dann irgend ein Anlass es zum Bruche führt und nun plötzlich als zwei Religionsgestalten nebeneinander steht, was ursprünglich Eins war.

So dürfte es denn auch das Wahrscheinlichste seyn, dass ursprünglich *Taò*, *schàng Tí* und *Thîan* nur verschiedene Bezeichnungen Ebendesselben gewesen und nur unterschiedlich angewandt worden seyen; ja, nicht unmöglich, dass *Taò* der ursprüngliche eigentliche Name war, für den man im gewöhnlichen Leben aus Ehrerbietung »der höchste HErr« substituirte, bis auch diese Benennung durch das noch allgemeinere »der Himmel« (*locus pro persona*) ersetzt wurde. Diess würde erklären, weshalb jene um das Mysterium sich sammelnde Gemeinschaft den ältesten und tiefsten Namen *Taò* in ihr Banner nahm, und weshalb die Masse der Volksgemeinde, als jene sich von ihr ausschied, diesen Namen gegen den Namen *schàng Tí* aufgab.

Es liegt in der Natur der Sache, dass jene taòistische Gemeinschaft immer nur eine kleine seyn konnte. Dass sie aber schon lange vor Laò-tsè bestanden, dürfte nach dem, was wir §. 8 darüber angeführt, schwerlich zu bezweifeln seyn. Von ihr hat er den religiösen Grundbestand seiner Lehre überkommen, wie diess sich aus seinen eignen Aeusserungen schliessen lässt. Wir finden, dass aus demselben, wie es nicht anders zu erwarten ist, das Ethische bereits reichlich entfaltet war. Inwieweit Metaphysisches und Politisches ihm als Erwerbniss von Vorgängern überliefert worden sey, ist nicht zu bestimmen.

Wird einer Volksreligion, die keine Mythologie hat, der

tiefere, mystische Grund entzogen, so muss sie vernüchtern und verweltlichen. Wir können an dem vulgären Rationalismus der Aufklärungsperiode sehen, was dann von ihr übrig bleibt. Der Gottesgedanke wird immer unlebendiger, blasser, machtloser, der überschwängliche Imperativ für die Sittlichkeit geht verloren, und damit die Menschen nur in geordneten Verhältnissen nebeneinander fortbestehen können, muss sowol in der Praxis als im Bewusstseyn an die Stelle der Gottheit als sittegebietende Macht der Staat treten. Diess ist der Zustand, den wir im alten China im Allgemeinen vorfinden, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Ursprung desselben in der Ausscheidung des Taò-Glaubens aus dem Volksbewusstseyn finden, die zugleich der kleinen Taò-Gemeinde die Entstehung gab. Diese bewahrte nun die göttlichen Geheimnisse bei sich um so concentrirter, aber auch wol um so einseitiger, entwickelte aus ihnen eine ganz andere Welt- und Lebensauffassung, und trat dadurch nicht bloss mit der herrschenden Denkweise in Gegensatz, sondern wurde der grossen Menge auch unverständlich und räthselhaft, wie diess von Laò-tsè selbst verschiedentlich bezeugt wird. Zu seiner Zeit scheint jedoch die ächte alte Lehre dieser Stillen im Lande nicht minder in Verfall und Vergessenheit gewesen zu seyn, als die ethisch-politische Lebensordnung der grossen Mehrheit, wie dieselbe von den Anfängern der Tschēu-Dynastie, wo nicht begründet, doch kräftig ausgebildet worden war.

§. 14.

Das Geburtsjahr Laò-tsè's lässt sich mit vollkommener Sicherheit nicht feststellen. Die einzigen, auf historischen Forschungen beruhenden Nachrichten über sein Leben verdanken wir dem grossen Geschichtsschreiber Ssē-mà-thsiān, der aber des Jahres, in welchem der Philosoph das Licht erblickt hat, nicht gedenkt. Andere geschichtliche Ueberlieferungen setzen seine Geburt auf den 14. Tag des neunten Monats im dritten Jahre der Regierung des Kaisers Tíng-

wâng, das dem Jahre 604 v. Chr. entspricht. Sowol Abel Rémusat als Stanislas Julien entscheiden sich für dieses Jahr. Der Erste nicht ohne seine Gründe anzugeben. Ssē-mà-thsiān berichtet, wie man hören wird, von einem Besuche Khùng-tsè's bei Laò-tsè. Dieser Besuch, sagt Rémusat, fand nach einhelliger Ueberlieferung und Zustimmung unstreitiger Autoritäten im 35. Lebensjahre des Khùng-tsè, 517 v. Chr. statt. Zur Zeit dieses Besuchs war Laò-tsè schon sehr alt und erfreute sich seines ganzen Ruhmes. Die Rechnung des P. Martini giebt ihm bei diesem Ereigniss 87 Jahre; sie muss sich mithin der Wahrheit annähern und verdient angenommen zu werden. Denn man darf nicht vergessen, dass der Besuch Khùng-tsè's bei Laò-tsè ein bedeutsamer Punkt in der Geschichte der chinesischen Philosophie ist, ein Punkt, über den beide Secten einverstanden sind, obwol sie in den Folgerungen, die sie daraus ziehen, abweichen. Dieser Punkt hat auch für uns seinen Nutzen, da er uns dient, das Leben Laò-tsè's geschichtlich festzustellen und die Zeit seiner Geburt annähernd zu bestimmen.

Unzweifelhaft dürfte es seyn, dass Laò-tsè unter der Regierung des Kaisers Tíng-wâng (607—585) geboren worden ist, ein hohes Alter erreicht hat und gegen Ende des sechsten Jahrhunderts gestorben ist.

Wir lassen nunmehr die Nachrichten über ihn, welche in der biographischen Abtheilung von Ssē-mà-thsiāns Ssè kí enthalten sind, folgen; erlauben uns jedoch, dieselben durch weitere Erklärungen verschiedentlich zu unterbrechen.

§. 15.

»Laò-tsè war aus dem (im Lehnstaate) Thsù (Kreis) »Khù (belegenen) zum Bezirk von Lâi gehörenden Dorfe »Khiŏ-sjîn. Sein Geschlechtsname war Lì, sein Milchname »òll, sein Anstandsname Pĕ-jâng, sein Ehrenname (nach »dem Tode) Tān.« —

Der Geschlechts- und Stammnamen (*síng*) giebt es in China nur eine beschränkte, gesetzlich feststehende Zahl.

Schon seit langer Zeit sind ihrer 468. Da ihre Gesammtheit als die »hundert Geschlechtsnamen« (*pĕ kiā sing*), auch die ganze Nation als die »hundert Geschlechter« (*pĕ sing*) bezeichnet wird, so hat man gemeint, es seyen ihrer anfänglich nur hundert gewesen; allein »hundert« ist im Chinesischen bei gar vielen Dingen nur Bezeichnung der Allheit, z. B. *pĕ kūng*, alle Künste, *pĕ kò*, alle Baumfrüchte u. s. w. Der Geschlechtsname ist allen Angehörigen desselben Stammes gemein und wird den übrigen Namen immer vorgesetzt. Unser Philosoph war daher aus dem Stamme Lì. Der Milchname (*sjú mîng*), auch wol bloss, wie in unserm Texte, durch »Name« (*mîng*) bezeichnet, wird den Kindern gleich nach der Geburt beigelegt. Die Erwachsenen benennen sich selbst mit ihm aus Bescheidenheit oder Demuth, während es unanständig wäre, sie mit diesem Namen anzureden. Hierzu dient vielmehr der Anstands- oder Titelname (*tsè*), der den Jünglingen im zwanzigsten Jahre bei Empfang des Männerhutes gegeben und meist charakteristisch gewählt wird. Darf man hiernach schliessen, so hat sich der junge Lì-òll schon zeitig ausgezeichnet, denn *pĕ jâng* heisst etwa: »der den Aelteren vorleuchtet«. Der Ehren- oder Todtenname (*schí* oder *hoéi*) wird dem Verstorbenen nach irgend einer bedeutungsvollen Beziehung aus seinem Charakter oder seinem Leben von den Nachkommen beigelegt. *Tān* heisst »das äussere Ohr«, auch »schwerhörig«. Da òll ebenfalls »Ohr« heisst, so könnte dieser Ehrenname in Rücksicht auf den Milchnamen gewählt seyn, auch könnte man sich wol denken, dass man Laò-tsè in seinem Alter oft gesehen, als sey er, wie man sagt, ganz Ohr für Ausserirdisches, während er in dieser Vertiefung für die Menschen wie taub gewesen. Allein nach dem Khāng-hi'schen Wörterbuche hiess in alter Zeit »ein Lehrer, Meister, Sittenlehrer, Führer« (= *Ssē*, 2430) *tān* oder *laò tān*, und diese Bedeutung dürfte der Wahl jenes Namens vornehmlich zu Grunde liegen.

Wie aber ist er nun zu dem Namen Laò-tsè gekommen? Diesen hat ihm die Nachwelt, und zwar schon in den

nächsten Generationen beigelegt. *Laò* heisst alt, ehrwürdig; *tsè* aber, wie bei allen Philosophen, »der Lehrer, der Meister«. *Laò tsè* also: der ehrwürdige Lehrer, »der Altmeister« — ein Name, der ihm in jeder Hinsicht gar wol geziemt. Vielleicht hat die Bezeichnung Laò-tān, wie er bei den Alten häufig genannt wird, den Uebergang zu Laò-tsè gebildet. Auch Laò-kiün wird er später genannt, »der altehrwürdige Fürst«. Die Taò-ssé nennen ihn auch *Thái schàng kiūn*, »den hocherhabenen Fürsten«; auch wol nur *Thái schàng*, den »Hocherhabenen«. — Soviel von dem Namen. Was die Legende darüber fabelt, ist zu albern, um erwähnt zu werden.

Laò-tsè's Geburtsort lag in der furchtbaren Ebene südlich vom Hoâng-hô, etwa einen Grad westlich vom Meridian von Pĕkīng. Sein Familienhaus, neben einem ihm zur Ehre errichteten Tempel stehend, wird dort noch gezeigt. Der zur Stadt Khù, einer Stadt dritter Classe, gehörende Kreis, eigentlich ein Bestandtheil des südwestlich von ihm ausgebreiteten Lehnstaates Thsù, war zu jenen Zeiten von dem mächtigen Fürsten von Thsîn in Besitz genommen.

§ 16.

Aus dem Leben Laò-tsès bis zu seinem hohen Alter erwähnt Ssē-mà-thsiān nur, dass er ein Staatsamt in Tschēu erlangt habe. Sind wir über seine besonderen Schicksale während dieser langen Zeit nun auch im Dunkeln, so lässt sich doch einiges Allgemeine aus dem Laufe der öffentlichen Dinge vermuthen. Denn auch der genialste Geist ist zum grossen Theil Gebilde geschichtlicher Voraussetzungen und die Verhältnisse und Begebenheiten seiner Zeit greifen mitbestimmend in seine Entwicklung ein.

Die im 12. Jahrhundert v. Chr. durch die Begründer der Tschēu-Dynastie kräftig erneuerte Reichsverfassung hatte Aehnlichkeit mit der Verfassung des deutschen Reichs. Mit Ausnahme der dem Kaiser — *thîan tsè*, »dem Himmelssohne« — vorbehaltenen Hauslande stand alles übrige Reichsgebiet unter grösseren oder kleineren erblichen Lehnsfürsten, deren Abhängigkeit

durch die Pflicht, zu gewissen Zeiten am Kaiserhofe zu erscheinen und bestimmte Leistungen darzubringen, auch in Kriegsfällen Heerfolge zu prästiren, ihren Ausdruck fand, während sie in ihren Hoheitsrechten durch die kaiserliche Reichsverwaltung, so mannigfaltig und sorgfältig organisirt diese auch schon erscheint, nur wenig beschränkt waren. Im Ganzen dürfte diese alte Verfassung als patriarchalisch-feudalistisch zu bezeichnen seyn. Nur aber wenn die Kaiser grosse oder kräftige Charaktere waren, konnte sie rein aufrecht erhalten werden, und mehr als jede andere musste sie sich auf die Sittlichkeit und Gerechtigkeit zuvörderst der Regierenden, dann auch der Regierten stützen.

Mit dem durchgeführten Patriarchalismus hing es zusammen, dass schon seit uralter Zeit vornehmlich der Kaiser, in geringerem Masse auch die Reichsfürsten, alles, was priesterliches Thun heissen konnte, für sich behalten hatten. Erklärlich, dass diess sich in immer kleinere Kreise zusammenzog, sich immer mehr veräusserlichte, immer mehr nur als eine Regierungshandlung neben anderen behandelt wurde. Dem Volke aber fehlten Priesterthum, Gottesdienste, gottesdienstliche Tage und alle Religionspflege, damit aber auch der Anbau des Bodens, aus welchem allein wahre Sittlichkeit erwachsen kann. Aus dem allgemeinen Gefühl des Bedürfnisses, einen Ersatz hierfür zu haben, bildete sich unter Mitwirkung der Kaiser ein alle Lebensverhältnisse umfassendes Schicklichkeits- und Anstandsgesetz, das *Lì*, aus. Wir haben noch jetzt aus den Zeiten der Tschēu das *Î-Lì*, welches in 45 Büchern dergleichen Regeln über alle denkbaren Lagen und Vorkommnisse des Lebens enthält; ebenso das *Tschēu-Lì*, das aus 44 Büchern besteht, aber nur die Einrichtungen und Aemter des Kaiserhofs und der Verwaltungen beschreibt. Jenes lebhaft empfundene Bedürfniss gab indess dem Lì von jeher eine mächtige und überall anerkannte Autorität, obwol es der innerlichen Unsittlichkeit nicht vorbeugen konnte, ja die Heuchelei im Verkehr nur begünstigte. Nur die von den Höfen ausgezeichneter Kaiser oder Fürsten ausgehenden sitt-

lichen Forderungen, Mahnungen und Beispiele konnten jene Formen mit Inhalt anfüllen, und auch die geordnete Reichsverfassung heilsam im Gang halten.

Als nun im Lauf der Zeit die Tüchtigkeit der kaiserlichen Dynastie abnahm, die Sitten verfielen, das Reichsregiment erschlaffte, erhoben sich die vasallitischen Könige, Herzoge, Fürsten gegen einander, ja auch wol gegen die Kaiser, diese verloren immer mehr an Ansehen und Gewalt, innere Kriege zerrütteten das Reich und die durch dieselben mächtig gewordenen Reichsfürsten stritten miteinander um die Hegemonie.

So waren die Zustände und ein solcher Streit zwischen den Staaten Thsù und Tsín, in den eine Anzahl kleinerer Staaten mitverwickelt war, verwirrte das Reich, als Laò-tsè geboren wurde. Der Kaiser Tíng-wâng, zu machtlos, um entscheidend dabei einzugreifen, bemühte sich auf alle Weise, nicht selbst in diese Kriege hineingezogen zu werden. Es gelang ihm, seine Erblande in tiefem Frieden zu erhalten und eine strenge Beobachtung der Gesetze durchzuführen. Von seinem Nachfolger Kiàn-wâng (585—571) wird berichtet, dass er mit kluger Vorsicht die kaiserlichen Rechte wieder in Ansehn zu bringen gesucht, nach Möglichkeit für friedliche Zustände gewirkt und dabei mit sehr grosser Milde regiert habe. Auch ihm gelang es, während der sich immer wieder erneuernden Kriege zwischen den Reichsfürsten seinen Erblanden den Frieden zu bewahren.

Haben wir uns nun den jungen Lì-òll zu denken als einen Jüngling von reichem, durchdringendem, strebendem Geiste, von tiefem zarten Gemüthe und höchstwahrscheinlich durch häusliche Ueberlieferung schon herangekommen in den ernstsittlichen, friedfertigen Ansichten der Taò-Lehre, so lässt es sich wol erklären, dass seine Blicke schon früh nach dem friedlichen, wolregierten Tschēu-Lande gerichtet waren. Vielleicht durfte er hoffen, dort im kaiserlichen Dienst emporzusteigen, und im Sinne der überkommenen Lehre wirkend, Gutes und Grosses zu schaffen. Weder zu seinem recht-

mässigen Landesherrn, dem Fürsten von Thsù, noch zu dem Fürsten von Thsîn, der die Landschaften seiner Heimath annectirt hatte, konnte er sich hingezogen fühlen, da namentlich der erste ein unruhiger, kriegerischer, stets in Fehden verwickelter Regent war. Er mag sich daher wol schon bald nachdem er den Mannsnamen Pĕ-jâng erhalten, in das kaiserliche Gebiet begeben und Eintritt in den öffentlichen Dienst gesucht und gefunden zu haben.

§. 17.

Ssē-mà-thsīan berichtet ferner:

»Er war Geschichtschreiber der Archive der Tschēu.«

Im Chinesischen heisst dieser Dienst: *scheù thsâng schī tschī ssè* wörtlich: *servandorum repositorum domûs scriptor*. Rémusat sagt, dies Amt sey soviel als Historiograph und Archivar. Julien übersetzt es durch *gardien des archives*. Chalmers macht einen *treasury-keeper* daraus. Im Tschēu-lì, der einzigen Quelle, die über diess Amt Auskunft geben könnte, findet es sich namentlich nicht erwähnt, doch bietet dasselbe eine Spur, um der Sache näher zu kommen.

Im 17. Buche desselben, dem Verzeichnisse der Aemter, welche unter dem dritten Minister, dem des Cultus und der Gebräuche, stehen, wird der »Reichsgeschichtschreiber (*Tá ssè*) erwähnt, dem folgendes Personal beigeordnet ist: Untere Tá-fū zwei Mann. Höhere Gelehrte vier Mann. Untergeschichtschreiber (*Siào ssè*). Mittlergelehrte acht Mann. Niedere Gelehrte sechzehn Mann. Hausverwalter vier Mann. Schreiber (*Ssè*) acht Mann. Gehülfen vier Mann. Fussboten vierzig Mann«. Sodann aber liest man im 26. Buche des Tschēu-lì, wo die Geschäfte des *Tá ssè* aufgezählt werden: »Aller Lehnsstaaten, Residenzen und Krongüter sowie aller Bevölkerungen Besitz-Verträge und Vergleiche hinterlegt er (*thsâng*) in Abschriften, welche die sechs Ministerien übersenden.« Hier begegnet dasselbe *thsâng* (*Bas.* 9266), das in der Amtsbezeichnung Laò-tsè's vorkam, und es bleibt kein Zweifel,

dass *thsâng schì*, zumal mit dem Zusatze *scheù* (2101, *servare*, *custodire*) vollkommen unserm Archiv entspricht. Ob die Stellung eines Archiv-Geschichtschreibers einem Tá fū oder Oberbeamten zweiten Ranges übertragen seyn konnte, wissen wir nicht; vielleicht kam sie nur einem Graduirten erster Classe, was oben durch »höheren Gelehrten« (*schâng ssé*) wiedergegeben wurde, zu. Die *Siào ssè* hatten andre Verrichtungen. Soviel dürfte anzunehmen seyn, dass die von Ssē-mà-thsiān bezeichnete Stelle zu der Behörde gehörte, welcher der Tá ssè vorstand, zu dessen Geschäften übrigens ausser der Führung der Reichsannalen noch die Feststellung sämmtlicher Promulgationen, die Controle über ihre Aufrechthaltung nebst einer gewissen Strafgewalt und verschiedene ceremonielle Anordnungen gehörten.

Wir haben oben das ganze Personal dieser Behörde verzeichnet, da zu vermuthen ist, dass der junge Lì-pĕ-jâng sich innerhalb derselben allmählich hinaufgedient habe. Die Geschäfte derselben waren ganz geeignet, ihm einen Ueberblick zu verschaffen über die Verhältnisse des Reichs und die Erfolge der Regierungsmassregeln, ihm Menschen- und Fürstenkenntniss zu geben, und da sie ihn des thätigen Eingreifens überhoben, so konnten sie den ruhigen Betrachtungen eines stillen Weisen und seiner sinnenden Vertiefung wol nur förderlich seyn.

Zu der Stelle, welche er bis zuletzt bekleidet hat, ist er schwerlich vor der Regierungszeit Lîng-wâng's gelangt. Auch diesem Kaiser (571—544) gelang es, durch kluge Zurückhaltung die Lande von Tschēu unberührt zu erhalten von den Kriegen der Lehnsfürsten, welche trotz wiederholter Friedensschlüsse sich immer wieder erneuerten. Im kaiserlichen Gebiete blieb sein Ansehn ungeschwächt und die Ruhe ungestört. Fast möchte man in der vorsichtigen, zurückhaltenden Friedensliebe dieses Kaisers einen Einfluss unsres Philosophen vermuthen, und wenn aus mehren seiner Aeusserungen im Taò tĕ kīng hervorzugehen scheint, dass ihm Gelegenheit geboten worden sey, in die ersten Stellen vorzu-

rücken, was er nur aus höheren Rücksichten abgelehnt habe, so kann das wol nur noch unter Lîng-wâng der Fall gewesen seyn. Während seiner Regierung, und als Pĕ-jâng schon über die Hälfte des Lebens hinaus war, ward in dem Fürstenthum Lù im Jahre 551 Khùng-tsè geboren.

Im Jahre 544 begann die fünfundzwanzigjährige Regierung von Kìng-wâng, gegen den sofort der eigne Bruder die Waffen erhub; er wurde jedoch geschlagen. Die Begier nach Reichthümern und Kostbarbeiten und eitle Prunksucht verleiteten diesen Kaiser, das Volk durch Abgaben und Frohnen zu drücken und die Regierungspflichten auf die leichte Achsel zu nehmen. Darüber verfiel seine Autorität nicht nur im eignen Lande, auch im Reiche verlor er allen Einfluss, und bei den mächtigeren Reichsfürsten trat das Streben nach der höchsten Würde im Reich immer mehr hervor. Nur gegenseitige Eifersucht, die sofort wieder blutige Fehden herbeiführte, vereitelte ihr Trachten. — Unter den Eindrücken einer solchen Regierung trat Lì-pĕ-jâng in das höhere Alter ein, und sie scheinen nicht ohne Einfluss auf seine politischen Gesinnungen und Ansichten geblieben zu seyn. Auch lässt sich denken, dass er bei einem solchen Kaiser mit Rathschlägen und Ermahnungen nicht hätte ankommen können, und nun zu der vollen Ueberzeugung gelangte, der Weise thue am besten, seine geistigen Schätze für sich zu behalten und Andern zu verbergen.

Nach Kìng-wâng's Tode (519) erhub sich ein blutiger Erbfolgestreit. Der Kaiser hatte seinen ältesten Sohn zum Nachfolger bestimmt, und als dieser gleich nach seinem Vater mit Hinterlassung eines kürzlich geborenen Prinzen starb, erklärten die Grossen des Hofes diess Kind zum Kaiser und bestellten eine Regentschaft. Hiermit unzufrieden, erhuben sich mehre mächtige Provinzialstatthalter für den zweiten Sohn des vorigen Kaisers, eroberten nach verschiedenen mörderischen Schlachten die Hauptstadt und machten dort, nachdem sie das unglückliche Kind getödtet hatten, ihren Prätendenten zum Kaiser.

Auch aus dem Tschēu-Lande war der Friede geflohn. Ueberall Streit und Kriegsgetöse.

Lì-pĕ-jâng aber, der Altmeister, obwol er wenig mittheilsam und bis dahin noch nicht als Schriftsteller aufgetreten war, muss dennoch eines verbreiteten und achtunggebietenden Rufes genossen haben, — wie er Kap. 67 auch selbst sagt, dass alle Welt ihn gross nenne —; sonst würde Khùng-tsè, der mit seinen Schülern lehrend umherzog und selbst bereits vielgenannt und bekannt war, den älteren Weisen schwerlich aufgesucht haben. Er begab sich zu ihm und hatte ein berühmt gewordenes Gespräch mit dem Alten. Die verschiedenen Berichte über dasselbe sind aber sämmtlich nur Ausschmückungen und Erweiterungen dessen, was Ssē-mà-thsīan berichtet, und was wir nun folgen lassen.

§. 18.

»Khùng-tsè ging nach Tschēu, um Laò-tsè nach den »Bräuchen (*lì*) zu fragen. »Laò-tsè sagte: »»Wovon der Herr »spricht, diese Männer sammt all' ihren Gebeinen sind längst »vermodert; nur ihre Worte sind in den Ohren. Wenn der »Weise seine Zeit findet, dann steigt er; findet er nicht seine »Zeit, dann lässt er das Unkraut sich häufen und geht. Ich »habe gehört, ein kluger Kaufmann verberge seine Vorräthe »wie nicht vorhanden; der Weise von vollendeter Tugend er»scheine äusserlich wie unwissend. — Weg mit des Herren »Hochmuth und vielen Begierden, auswendigem Schein und »ausschweifenden Plänen! Das Alles nützt dem Herrn selber »nichts. Das ist es was ich dem Herrn zu sagen habe, und »damit gut.««

»Khùng-tsè ging fort, redete mit seinen Schülern und sprach: »»Vögel, ich weiss, die können fliegen; Fische, ich »weiss, die können schwimmen; Thiere, ich weiss, die kön»nen laufen. Die Laufenden können umgarnt werden, die »Schwimmenden können geangelt werden, die Fliegenden kön»nen geschossen werden. Komm' ich zum Drachen, so weiss »ich nicht, wie er sich erhebt auf Wind und Wolken und auf-

»steigt zum Himmel. Heute sah ich Laò-tsè: ist der nicht »wie der Drache?«« —

Bei der kritischen Sorgfalt, womit Ssè-mà-thsīan seine Nachrichten aus jener Zeit behandelt hat, darf man wol vertrauen, dass er diese Reden aus reiner Quelle geschöpft habe, und dass sie im Wesentlichen ächt seyen, wofür auch ihr Inhalt sowie ihre Sprache bürgen. Für Khùng-tsè ist es bezeichnend, dass er den alten Meister nur um der herkömmlichen Sitten und Bräuche willen aufsuchte, die ihm so sehr am Herzen lagen. Auch scheint das Gespräch der beiden merkwürdigen Männer sich anfangs um dergleichen Gegenstände bewegt zu haben. Nach den freilich sehr unzuverlässigen *Kiā jù* (Hausgesprächen) wäre von den fünf ältesten Herrschern, und nach den nicht glaubwürdigeren Mittheilungen im *Lì kì* von Begräbnissgebräuchen geredet worden. Es mag ja seyn, dass Khùng-tsè mit solchen Dingen das Gespräch eröffnet und Laò-tsè ihm darauf Antwort gegeben habe.

Was galten aber dem greisen Altmeister, der an Altes nur anknüpfte, um eine ganz andre Weltanschauung und ganz neue Lebensgestaltung zu lehren, jene ganz oder halb mythischen »fünf Herrscher« (*ù tí*), an welche die herkömmlichen Denkweisen und Gesinnungen sich klammerten? Was galten ihm, der überall das Höchste und Tiefste voranstellte und für das Leben auf schlichte Wahrheit und freie Natürlichkeit drang, die dreitausend Anstands- und Höflichkeitsregeln, deren Inhalte er auf der sittlichen Scala den niedrigsten Platz anweist?

Die oben mitgetheilten Aussprüche Laò-tsè's machen den Eindruck, als seyen sie die, den ersten Auseinandersetzungen folgenden, einzelnen kernhaften Antworten auf die vielleicht ziemlich andringliche Gesprächigkeit des Anderen, der sich dieselben dann um so genauer einprägen und sie später den Seinigen mittheilen konnte. Er hat sie in seinem Sinne gewiss nicht ungenutzt gelassen, vertrug einen Tadel auch recht wol.

Mit dem ersten Ausspruche scheint Laò-tsè das Gespräch

über die ältesten Gesetzgeber für die Bräuche abgeschnitten zu haben. Hierauf mochte Khùng-tsè erwiedern, es komme ihm auch zuhöchst auf die Reden jener Alten und deren sittliche Grundsätze an, denn nur durch diese sey die Welt zu bessern, und sie müsse man den Menschen und zumal den Fürsten vorhalten. Thue man das in der richtigen Art, so werde man die Welt umgestalten. Auf dergleichen Reden deutet es hin, wenn Laò-tsè die verschiedenartige Empfänglichkeit der Zeiten betont und davon den Einfluss des Weisen abhängig macht. Wenn er dabei vom Fortgehn sprach, so trug er sich selbst wahrscheinlich schon mit dem Gedanken, eine Umgebung zu verlassen, wo sein Wort nicht mehr galt.

Verstand diess Khùng-tsè etwa? Entgegnete er, dass man auch unter ungünstigen Verhältnissen nicht aufhören dürfe, gute Lehren immer zu wiederholen? Kramte er selbst vielleicht einen recht glänzenden Vorrath davon aus? Etwas Aehnliches ist vorauszusetzen, da Laò-tsè, noch immer mit einer gewissen Rücksicht und auch hier an einen alten Spruch anknüpfend, meint, dem Weisen zieme eine löbliche Zurückhaltung mit seinen geistigen Schätzen, eine bescheidene Verbergung seiner Vorzüge; womit er wol sich selbst rechtfertigen und dem Andern eine kleine Weisung geben wollte.

Khùng-tsè aber war darin sicherlich ganz andrer Ansicht und wird nun erst recht herausgetreten seyn mit dem, was ihm alles klar sey, wornach er strebe, wodurch er noch zu steigen und zu glänzen hoffe und was er dadurch zu erreichen gedenke. Dass er dabei viel Eitelkeit, hochfliegende Pläne, Lust am äussern Scheine entfaltet habe, lässt die schneidende Rüge erkennen, mit welcher Laò-tsè das Gespräch zuletzt mehr abbricht, als abschliesst.

Dessungeachtet hören wir aus Khùng-tsè's Aeusserungen gegen seine Schüler, dass Laò-tsè's Persönlichkeit einen ausserordentlichen Eindruck auf ihn gemacht habe, und gar liebenswürdig ist das geistreich eingekleidete Bekenntniss, dass er einem ihm so weit überlegenen Geist in seinem Fluge nicht zu folgen vermöge. Man darf daraus wol schliessen, das des

Altmeisters Gespräch doch noch höhere und gewaltigere Dinge berührt habe, als aus seinen überlieferten Worten sich entnehmen lässt, dass es Khùng-tsè aber für gut hielt, darüber sich nicht weiter zu äussern*).

§. 19.

»Laò-tsè befliss sich Taò's und der Tugend. Er strebte »darnach sich verborgen zu halten; nicht berühmt zu werden, »war sein Bemühn. Er wohnte lange in Tschēu. Als er den »Verfall der Tschēu sah, ging er schliesslich fort und erreichte »den Gränzpass. Des Gränzpasses Oberbefehlshaber Hì »sprach: »»Will sich der Herr denn zurückziehen, so bemühe »er sich um meinetwillen ein Buch zu schreiben««. »Deshalb »schrieb Laò-tsè dann ein Buch in zwei Theilen, die seine »Gedanken von Taò und der Tugend aussprechen in fünftau- »send und mehr Worten, und ging fort. Niemand weiss, wo »er geendet. Laò-tsè war ein verborgener Weiser.« —

Sowol der Besuch Khùng-tsè's, als die Aufforderung des Hì beweisen, dass unseres Altmeisters Bestreben, verborgen und unberühmt zu bleiben, vergeblich gewesen war. Wie wäre diess auch einem Manne von solcher persönlichen Begabung und Bedeutung möglich gewesen, den seine amtliche Stellung in steter Beziehung zu den eigentlichen Trägern höherer Bildung erhalten musste?

In den Erblanden des Kaiserhauses hatte er gesegnete Friedenszeiten durchlebt, während die Länder der umwohnenden Reichsfürsten unter unaufhörlichen Kriegen seufzten. Nun war diess Unheil auch dort ausgebrochen. Kìng-wâng hatte die Waffen, aber nicht die Gemüther seiner Gegner überwunden, die Parteien dauerten fort, Unordnungen, Widersetzlichkeiten, offene Aufstände folgten einander. Ein König, der durch Rechtsbruch, Gewaltsamkeiten und Verwandtenmord die Würde des »Himmelssohnes« an sich ge-

*) Die Darstellung, welche der Philosoph Tschuāng-tsè von dem Gespräche der beiden Meister giebt, haben wir im Anhange mitgetheilt.

rissen hatte, der, um sich zu behaupten, auch ferner auf Gewaltmittel sich stützen musste, war kein Herr für den hochbetagten Weisen, und Jeder wird begreifen, dass dieser seinen Abschied nahm und das Land zu verlassen eilte, wo Alles zusammenstürzte, an dessen Erhaltung er so lange mitgewirkt hatte.

Nur das Land, nicht das Reich wollte er verlassen. Denn der vorzugsweise so genannte »Gränzpass«, nach welchem er sich begab, war, wie uns Stan. Julien belehrt, der Hán-kŭ-kuān, ein befestigter Engpass, der zwar im Westen des Tschēu-Landes, nicht aber im Westen des Reiches, vielmehr gerade recht in dessen Mitte, in der jetzigen Provinz Hô-nàn lag. Es ist daher ganz unbefugt, aus dem eingeschlagenen Wege zu schliessen, der Hochbejahrte habe nun noch an Reisen über die Reichsgränze hinaus gedacht, ja sie wirklich gemacht. Diess ist Erfindung der Sage, die sich auch des *Kuān lìng jìn* (*aditûs summus praefectus*) Hì bemächtiget hat. Denn geschichtlich weiss man von diesem nur das hier Erzählte. Aus seiner Bitte und ihrer sofortigen Erfüllung ist zu schliessen, dass er Laò-tsè bereits befreundet, ein Anhänger seiner Lehre und ein Verehrer seiner Weisheit war. Die Worte, die ihm zugeschrieben werden, setzen voraus, dass der greise Wanderer, der ihn zum Abschied noch einmal aufgesucht haben mochte, seinen Vorsatz, sich in die Verborgenheit zurückzuziehen, ihm bereits mitgetheilt hatte. Auch zeigen sie, dass Laò-tsè bis dahin von seiner Lehre noch nichts aufgezeichnet hatte. Nun erst, auf der Reiserast — denn der Bericht lässt schliessen, dass er bei dem Befreundeten so lange verweilte — schrieb er die Resultate seines Forschens und Denkens in gedrängter Zusammenfassung nieder. Und so entstand das Taò tĕ kīng. Dass er dann davongegangen, dass Niemand erfahren wo er geendet, zeigt, wie es ihm doch am Schlusse seines Lebens noch gelungen ist, sich der Welt zu entziehen und verborgen zu bleiben.

In mehren Abdrücken der Biographie hat sich vor den Worten: »Laò-tsè war ein verborgener Weiser« — eine Ein-

schaltung eingeschlichen, die nicht zum Texte gehört. Sie erzählt von noch einem Taò-ssè Namens Laò-lâi-tsè, und sagt von Laò-tsè, er habe über 160, nach Einigen über 200 Jahre gelebt; auch habe 129 Jahre nach Khùng-tsè's Tode ein Reichsgeschichtschreiber Tán existirt, von dem Etliche sagten, er sey Laò-tsè gewesen, Andere leugneten es, und Niemand wisse, ob dem so sey oder nicht. Man sieht, diess Alles sind apokryphische Träumereien.

Von mehr Interesse ist es, dass Ssè-mà-thsīan noch ein Verzeichniss der Nachkommen Laò-tsè's bis auf seine Zeit folgen lässt, indem er sagt:

»Laò-tsè's Sohn hiess Tsūng, war in Wéi Heeresoberster »und erhielt ein Lehen in Tuán-kân. Tsūng's Sohn war Tschú. »Dessen Sohn Kūng. Dessen Urenkel Kià. Der war Beamter »bei dem Hán Hiáo-wên-tí; und Kià's Sohn, Kiài, war des »Kiāo-sî-Königs Niàng Minister, daher wohnte er in Thsí.«

Die Bezeichnung des Kià als Urenkels (*hiûan sûn*) von Kūng wird im weitern Sinne zu nehmen seyn, so dass eine grössere Zahl von Mittelgliedern übergangen ist; denn da Hiáo-wên-tí von 179 bis 157 regierte, Kiài also wol noch ein Zeitgenoss von Ssè-mà-thsīan war, so kämen auf etwa 400 Jahre sonst nur sieben Generationen. Uebrigens würde der Historiker diese Nachrichten nicht so bestimmt gegeben haben ohne zuverlässige Quelle. Und eine solche gab es. Denn schon in alter Zeit befand sich in jedem chinesischen Hause eine Ahnentafel, auf der die Namen der Vorfahren treulich eingegraben wurden. Der Bericht über Laò-tsè konnte sich also auch auf Familiennachrichten stützen, deren Dürftigkeit gerade für ihre Glaubwürdigkeit zeugt.

§. 20.

Der Biograph fügt noch folgende Bemerkung hinzu:

»Die dem Studium Laò-tsè's leben, setzen die Schrift»gelehrsamkeit herab; die Schriftgelehrten setzen ebenso Laò»tsè herab. In den Grundsätzen uneins, können sie sich mit»einander nicht verständigen. Wie sollte das auch seyn? Nach

»Lì-öll wird durch Nicht-Thun von selbst bekehrt, durch reines »Ruhen von selbst veredelt.«

Es zeigt keine grosse Ehrerbietung des Geschichtschreibers gegen Laò-tsè, dass er ihn hier bei seinem Milchnamen nennt. Er stand auf Seite der Schriftgelehrten aus Khùng-tsè's Schule — *sjû hiŏ*. In älterer Zeit hiessen, wie das Tschēu-lì (Kap. 2) zeigt, diejenigen *sjû*, welche »durch den Weg«, *taò*, d. h. durch die Lehre der rechten Grundsätze, »das Volk gewannen«, nehmlich eben für diese Grundsätze, für den rechten Weg; die also, welche für die öffentlich anerkannte Lehre wirkten. Seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. war diess aber die Lehre Khùng-tsè's; die sie vertraten hiessen *sjû*, *literati*, Schriftgelehrte.

Mit dem Schlusssatze will Ssē-mà-thsīan sagen, Laò-tsè lehre, dass sich durch das Nicht-Thun der Regierenden das Volk von selbst bekehre, dass es, wenn jene in reinem Ruhen verharrten, von selbst recht und gut werde. Mit Billigung wird dieser Grundsatz allerdings nicht angeführt, und aus dem Ganzen des Systems herausgerissen, sieht er sonderbar genug aus. Natürlich ist es, dass der Historiker gerade ein politisches Paradoxon herausgreift. Und wie soll man es einem Schulgelehrten verübeln, dass er es nicht aus dem Zusammenhange einer ihm fremden Lehre zu erklären und zu limitiren sucht, da die der Lehre anhangenden Ausleger sich nicht einmal hierauf einlassen? Ist das Missverständniss doch selbst nach Europa verpflanzt worden, da zu lesen ist, dass es nach Laò-tsè's Lehre der höchste Grad von Vollkommenheit sey, wenn der Mensch in absolutem Quietismus verharre. Und freilich hängt das ethische Theorem vom Nicht-Thun, *wû wêi*, mit dem gleichlautenden politischen aufs engste zusammen. Denn nach Laò-tsè's Gesammtanschauung ist die Politik — die Lehre vom guten Regieren — ein besonderer Theil der Ethik, und der ethisch Vollendete, der »heilige Mensch«, *schìng sjîn*, ist allein der rechte König.

Obgleich nun unser Commentar an den verschiedenen Stellen, die jenes Theorem aussprechen, die Missverständ-

nisse zu beseitigen bestrebt ist, so dürfte eine vorgängige Zurechtlegung desselben hier doch am Platze seyn. Wir erlauben uns diessmal Laò-tsè's Meinung in unsrer Ausdrucksweise vorzutragen.

§. 21.

Wer Gottes (Taò's) theilhaftig ist, Ihn festhält und in Ihm wandelt, ist dem unschuldigen Kinde darin gleich, dass sein Verhalten und Thun nichts weiss von reflectirter Absichtlichkeit und nie die eigne Person zum Zweck hat, vielmehr in reiner Selbstlosigkeit geradehin von ihm so ausgeht, wie er durch sein Lebensprincip, Taò, bestimmt wird, dem er daher nachahmt, ohne auch diess besonders zu wollen, da er, nur durch Ihn bestimmt, eben nicht anders kann. So wächst Laò-tsè's Ethik aus seiner Theologie hervor. Denn da Taò unermüdlich alle Wesen hervorbringt, versorgt, nährt, ausbildet, vollendet, beschützt und mit Wolthaten segnet, so muss Ihm der »heilige Mensch« auch hierin ähnlich seyn; weshalb denn auch er Aller sich liebend annimmt, Allen hilft, Allen wolthut. Diess ist wiederholt und so ausdrücklich gesagt, dass es den Gedanken an einen Quietismus gar nicht aufkommen lassen sollte. Sagen doch noch die letzten Worte des ganzen Buchs, des heiligen Menschen Verfahren sey Thun und nicht Streiten.

Wenn demnach Laò-tsè einmal diess Thun, zugleich aber auch das Nicht-Thun des heiligen Menschen preist, so muss er nothwendig einen Unterschied machen zwischen Thun und Thun. Das eine ist ihm ein Thun, das seyn soll, das andre ein Thun, das nicht seyn soll. Ist nun das erste das reine selbstlose Auswirken der von Taò in das Herz sich ergiessenden, inneren Güte, so ist das zweite dasjenige Thun, das sich selber weiss und will, das sein Subject zum Zweck hat, das gethan wird, um demnächst Unterlage der Persönlichkeit zu seyn und ihr Genuss, Ehre, Verdienst zu verschaffen. Und diess absichtsvolle und als solches bewusste Thun verneinen, das ist das Nicht-Thun, das *wû wêi*. Es

hat die grösste Aehnlichkeit mit dem μὴ ἐργάζομαι des Apostels (Röm. 4, 5), das Luther durch »nicht mit Werken umgehen« verdeutscht.

Man könnte es auch so ausdrücken: Nicht auf dem Thun, sondern auf dem Seyn beruht der sittliche Werth des Menschen, sowol in Betracht seiner selbst, als in Rücksicht seines Wirkens auf Andere. Denn das Seyn macht das Thun gut, nicht das Thun das Seyn. Je höheren sittlichen Werth der Mensch hat, desto geringeren Werth legt er auf das, was er thut oder gethan hat, desto entfernter ist er von Werkheiligkeit. So wirkt er auf Andere anregend und veredelnd auch nicht durch sein Thun als solches, sondern durch sein Seyn, auch nicht durch sein Reden als solches, sondern durch seinen Wandel, welcher offenbart, was er ist.

Im politischen Gebiete nun, sofern der »heilige Mensch« ein Regierender ist, kann diess Verhältniss nicht ein anderes werden als auf allgemein sittlichem Gebiete, es treten nur andre Beziehungen hinzu. Auch da wird der heilige Mann in grossem und grösstem Maassstabe jenes selbstlose, taòähnliche Thun beweisen, durch das er zugleich ein Segen und ein Vorbild des Volkes wird. Laò-tsè hat einen unüberwindlichen und vollkommen berechtigten Glauben an die seelenbezwingende Macht der reinen, in Gott gegründeten Sittlichkeit, wenn sie wahrhaft ins Seyn und in die Erscheinung tritt; sie ist das (seynsollende) Thun, welches das (nichtseynsollende) Thun verneint, *wêi wû wêi.* Sie wirkt nicht durch Gewalt und Zwang, nicht durch Gebot und Verbot, welche durch das *nitimur in vetitum* die Zustände nur verschlimmern; sie wirkt frei auf Freie, — auch darin Taò ähnlich, — und daher tritt durch ihre wahre An- und Einwirkung das Volk von selbst zu ihr hinüber, wandelt sich um oder bekehrt sich von selbst. Uns will bedünken, diess Vertrauen auf die weltumbildende Kraft gottinniger reiner selbstloser Sittlichkeit sey durchaus begründet und ganz im Sinne des Evangeliums.

Einem Könige in diesem Geiste wird aber nichts ferner seyn, als jene beängstigende Vielregiererei, als jener unruhige

Thatendurst in Krieg oder Frieden, wodurch die freie Selbstentwicklung des Volkes zu Sittlichkeit und Wolstand nur gestört und gehemmt wird. In diesen Beziehungen ist sein Nicht-Thun daher reines Ruhen, *tsīng tsīng*, unter welchem die richtigen und rechten Zustände im Volke von selbst sich herzustellen vermögen.

Das ist die Lehre Laò-tsè's vom »Nicht-Thun« in ihrem Zusammenhange.

§. 22.

Der treffliche W. Schott bemerkt in seiner »Beschreibung der chinesischen Literatur«, Laò-tsè's Geisteswerk müsse durch ältere Denker vorbereitet worden seyn. Das ist so gewiss, wie ohne vorausgehende Denker auch ein Pythagoras, Heraklit, Sokrates nicht geworden wären, was sie waren. Auch wäre, fügen wir hinzu, Laò-tsè erst aus dem Zusammenhange mit jenen Vorgängern richtig zu begreifen.

Mag ihm der theologische und ethische Lehrgehalt aus einer längst vorhandenen reineren Taò-Gemeinde überkommen seyn — denn zu jenem hat die Berührung mit dem Ebraismus, auch wenn sie stattgefunden, nichts hinzugethan —, so muss doch das gedankliche Durcharbeiten solches Stoffes, so müssen die metaphysischen Anschauungen, in die wir ihn eingetaucht finden, doch ihre Vorgeschichte haben.

Darf man dahin das räthselhafte Jĭ kīng rechnen? Sein eigentlicher Worttext stammt schon aus dem Ende des 12. Jahrh. v. Chr., wurde von Khùng-tsè höchlich geschätzt, sogar commentirt, und war unzweifelhaft auch Laò-tsè bekannt. Vielleicht enthält es die Anfänge denkenden Besinnens über Moral, Lebensklugheit, Politik in seinen dunkeln Sprüchen, die sich indess auf höhere Grundfragen nie einlassen und mit Laò-tsè's Gedanken nichts gemein haben. Bei ihm finden wir nicht die entfernteste Anspielung darauf.

Es ist Grund zu vermuthen, dass sich, unter Anschluss

an die dem Jī kīng zum Ausgange dienende dyadische Zeichencombination, in den nachfolgenden Jahrhunderten eine Naturphilosophie ausgebildet habe, deren Ergebnisse hernach in die allgemeine Weltanschauung übergegangen sind. Hierfür spricht nicht bloss die geschichtliche Analogie, sondern noch mehr, dass wir bei Khùng-tsè und auch bei Laò-tsè (Kap. 42) gewisse naturphilosophische Kunstwörter so gebraucht finden, als verstehe es sich von selbst, dass Jedermann sie kenne, während die Entwicklung der durch sie bezeichneten Begriffe schon die Geistesarbeit von Generationen voraussetzt, und erst weitere Generationen sie zu Gemeingut machen konnten.

Von namhaften Denkern aus Laò-tsè's Vorzeit ist uns nichts überliefert, und hat man die von Méng-tsè viel bekämpften Philosophen Jâng-tschū und Mĕ-tī zu Zeitgenossen unsres Altmeisters machen wollen, so hat man geirrt. Sie lebten später und wahrscheinlich zu Liĕ-tsè's Zeit, d. h. im 5. Jahrh. und nach Khùng-tsè.

Schrieb Laò-tsè sein Taò tĕ kīng aber erst im hohen Greisenalter, so wird auf dessen Inhalt die Lehre Khùng-tsè's nicht ganz ohne Einfluss geblieben seyn. Nicht, als hätte dieser ihm etwas geben können, das jener nicht schon hatte; aber gerade das Abweichende, ja Entgegengesetzte seiner Denkweise, indem er sich auf eine Moral stützte, die selbst jeder transscendenten Stütze entbehrte, und alle Speculation über die letzten Gründe der Dinge sich vom Leibe hielt, gerade diess musste Laò-tsè zu Betrachtungen und Ergänzungen treiben, die nur ein solcher Anstoss hervorrufen konnte. Dahin glauben wir z. B. seine Verwerfung einer Moral (Menschenliebe und Gerechtigkeit), die sich nicht auf Taò gründen will, auch seine Geringschätzung der blossen Anstandsgebräuche rechnen zu müssen.

Unter den nachfolgenden Denkern schlossen sich seiner Richtung Liĕ-tsè, Hân-fēi-tsè, Tschuāng-tsè und Hŏ-kuāntsè an. Es ist indess nicht Absicht, in diesen Betrachtungen über die Zeit unseres Philosophen hinauszugehen.

§. 23.

In dem Jahrhunderte, da in China Laò-tsè und Khùng-tsè lebten, ging eine wundersame Geistesbewegung durch alle Culturvölker. In Israel weissagten Jeremia, Habakkuk, Daniel, Ezechiel, und von einem erneuerten Geschlechte wurde (521—516) der zweite Tempel in Jerusalem erbaut. Bei den Griechen lebte Thales noch: Anaximander, Pythagoras, Heraklit, Xenophanes traten auf, Parmenides wurde geboren. Unter den Persern scheint eine bedeutende Reformation der alten Lehre Zarathustra's durchgeführt zu seyn. Und in Indien trat Schakia-Muni hervor, der Stifter des Buddhismus. Diese Erscheinung, der es nicht an Parallelen in der Geschichte fehlt und die auf sehr geheimnissvolle Gesetze schliessen lässt, dürfte einerseits zwar ihre Begründung in dem Gesammtorganismus der Menschheit vermöge ihres einheitlichen Ursprungs finden, anderseits aber das Einwirken einer höheren geistigen Potenz ebenso voraussetzen, wie der Blüthentrieb der Natur doch nur durch den belebenden Strahl der wiederkehrenden Sonne zur Entfaltung seiner Herrlichkeit kommt.

Ohne uns in diese schwierigen Fragen einzulassen, erinnern wir nur, dass unter allen so eben genannten Männern doch allein Schakia-Muni wirklicher Religionsstifter wurde. Wie könnte man Khùng-tsè dafür erklären? Trotz des ungemeinen Erfolgs, den er im Reiche der Mitte gefunden, kann man ihn nur einen Reformator, ja fast nur einen Deformator der Lehre nennen, deren Reste er im Schū und Schī nur gerade nicht ausgetilgt hat. Jeder Vertiefung in das Göttliche und Jenseitige abgeneigt, hat er dem auch in seiner Lehre keine Stätte gegönnt.

So verschieden hierin Laò-tsè von ihm ist, so nachdrücklich dieser das göttliche Grundwesen und die innige Beziehung des Menschen auf dasselbe in den Vordergrund stellt, so würde doch auch er höchstens als Reformator des alten Taò-Glaubens gelten können, wenn er es überhaupt

auf Ausbreitung seiner Lehre, auf Stiftung einer Schule angelegt hätte. Davon findet sich keine Spur. Nicht einmal Schüler hatte er. »Er war ein verborgener Weiser«. Liĕ-tsè um 398 und Tschuāng-tsè um 350 wissen von seiner Person, seinem Buche, aber von keiner Lebensgestaltung und Lehrtradition von ihm im Volke. Die Taò-ssé, grösstentheils wol zu seiner Zeit schon verkommen, haben sein Buch sich späterhin angeeignet, ohne es zu verstehn, geschweige zu befolgen. Auch wird er in der chinesischen Literatur nur an die Spitze der zehn alten Philosophen (*schĭ tsè*) gestellt, unter denen fünf zu den Schriftgelehrten oder Anhängern Khùng-tsè's gehören. Und so haben wir ihn denn auch nur als Denker, als Philosoph, als Schriftsteller aufzufassen. Von seiner Lehre wäre zwar zu wünschen, dass sie in ihrer Heimath Ausbreitung, reines Verständniss und praktische Folge gefunden hätte; er selbst aber hat ihr dieses Schicksal ebensowenig verheissen, als es ihr geworden ist.

§. 24.

Seit den ältesten Zeiten hat der forschende Gedanke nie geruht. In tiefen und genialen Geistern hat er Schätze heraufgefördert, von denen ganze Folgen von Geschlechtern gelebt haben. Lange ist ihm dabei sein eignes Verfahren verborgen geblieben, und man kann wol sagen, zu seinem Glück. Denn ächte Productivität ist eng mit dem Geheimniss verschwistert, sie bedarf die dunkle Hülle der Unbewusstheit. Wer beim rechten geistigen Hervorbringen auf sich selbst zu reflectiren, sein eignes inneres Verfahren zu beobachten versucht, wird sich sofort unproductiv fühlen.

Gleichwol war es ein gewaltiger, vielentscheidender Fortschritt, als die Griechen das Verfahren des Gedankens zum Gegenstande der Forschung machten, seine Lebens- und Kunstgesetze entdeckten, und so Logik, Dialektik, Methode und Systematik begründeten. Entdeckten sagten wir; denn jene Gesetze sind keine Erfindungen, und es wäre ein Irrthum, zu glauben, das, was man nunmehr erkannt habe, mangele

einem Denker, wenn es in der Gestaltung seiner Äusserungen keinen Abdruck gefunden, wenn man sogar bemerkt, dass er sich dessen nicht einmal bewusst sey.

Es ist ein alter Streit, ob der Gedanke das Wort, oder ob das Wort den Gedanken erzeuge. Gewiss ist, dass der Gedanke, unabgelöst vom Ich und in dieses aufgehend, längst vorhanden und wirksam seyn kann, bevor er als ein vom Ich zu Unterscheidendes und Unterschiedenes ins Bewusstseyn tritt. Und diess kann nicht geschehen, ehe er in ein bestimmtes Wort gefasst ist, was aber gleichfalls noch unbewusst zu Stande kommt und die Arbeit ganzer Generationen ist. Erst wenn und sofern diese vollendet ist, vermag das Bewusstseyn den Gedanken im Worte von sich abzulösen und ihn an sich als ein Objectives zu betrachten, also sich desselben bewusst zu werden. So hatte der harmonisch gestaltende Geist der Griechen in dem bewundernswürdigen Organismus seiner Sprache alle Formen eines wolgeordneten Denkens bereits niedergelegt, und als er sich des letzteren forschend zu bemächtigen trachtete, fand er in der Sprache seinen gesammten Stoff schon zubereitet.

Hierin liess die chinesische Sprache die alten Denker fast ganz im Stich. Die gegenseitigen Beziehungen der Begriffe, worauf es dabei vornehmlich ankommt, hatten nur sehr unzulänglichen Ausdruck gefunden, beruhten ursprünglich nur auf ihrer Stellung im Satze und hatten sehr enge Gränzen. Die Logik des Denkens projicirte sich nicht in scharfbestimmten Wortformen, seine Organik konnte sich nicht in reichen vielgestaltigen Perioden ausprägen. So fehlte dem Bewusstseyn die unerlässliche Vermittlung, und jene formalen Disciplinen der Philosophie blieben unentwickelt.

Auch das Taò tĕ kīng zeigt nichts von der Kunst klarer dialektischer Entfaltung und systematischer Gliederung. Die Darstellung ist abrupt, die Übergänge sind unvermittelt, scheinbar Fremdartiges rückt dicht neben einander; es ist wie ein Stück Urwald, wie die ungeordnete Natur — aber der Natur auch darin ähnlich, dass hinter der anscheinenden

Unordnung ein grossartiger, tiefgeordneter Organismus verborgen ist, in welchem überall das Gesetz des Einzelnen unter dem Gesetze des Ganzen steht. Das Buch hat kein System, aber von Blatt zu Blatt zeigt es, dass sein Verfasser ein tiefdurchdachtes, in allen Theilen gliedlich zusammenhangendes und rein abgerundetes System hatte.

Dieses hier zu entwickeln ist weder Absicht noch Aufgabe. Möchte sich der geeignete Mann finden, der für Laò-tsè thäte, was Adolph Lasson für Meister Eckhart gethan hat und Franz Hoffmann für Baader thun könnte und sollte. Unser Altmeister hat Samenkörner tiefster Speculation, die noch immer fruchtbar werden könnten für eine Zeit, deren zunehmendes Herabsinken in seichten Empirismus und Materialismus nur schlecht verhüllt wird durch den eitlen Selbstruhm rapiden Fortschreitens in Dingen, die weder Geist noch Gemüth zu veredeln und zu bereichern im Stande sind. —

Ist das Taò tĕ kīng nun auch unsystematisch, so ist es doch keineswegs planlos. Sein Inhalt ist erstens Metaphysik und Theologie in jener Einheit, worin die theosophische Speculation sie erfasst, zweitens Ethik, drittens Politik. Auf diese drei Stücke vertheilen sich, wie ankündigend, die drei ersten Kapitel. Dann ist der Hauptinhalt von Kap. 4 bis Kap. 37 metaphysisch-theologisch; von Kap. 38 bis Kap. 52 ethisch, von Kap. 53 bis 80 politisch, worauf dann Kap. 81 einen allgemeinen Abschluss enthält.

Mit Bedacht aber sprachen wir nur von dem Hauptinhalt. Eine so strenge Sonderung des Stoffes, wie wir sie gewohnt sind, findet sich nicht, und in jedem jener drei Theile kommen wiederholt Partien vor, die wir nach unsrer Weise die Dinge zu ordnen in die beiden andern Theile verweisen würden. Doch auch das ist weder zufällig noch willkürlich. Gerade der innige organische Zusammenhang, wornach aus dem religiösen Bewusstseyn das ethische Verhalten und aus beiden das politische hervorwächst, drängt Laò-tsè, von dem jedesmaligen Hauptgegenstande immer wieder, auch im Fortschritt der Rede, auf die beiden anderen

hinzuweisen, und da er bei diesem Verfahren nicht zugleich den ganzen Gang seiner Gedankenarbeit vorlegt, dessen Werth ihm noch unbekannt war, sondern nur die Resultate, gedrängt, schlagend, oft in paradoxen Wendungen, ausspricht, so hat man sich zu dem Glauben verleiten lassen, er reihe ohne Plan nur locker verbundene vereinzelte Sprüche aneinander. Allerdings erscheinen auf den ersten Blick seine Kapitel und selbst Theile derselben oft wie unverbunden nebeneinander hervortretende Alpengipfel, die nur von oben her dasselbe himmlische Licht anglüht; wer aber zu ihren Tiefen herabsteigt, der wird auch ihren Zusammenhang finden und den gewaltigen Gebirgsstock erkennen, der sie zu einer Einheit verbindet.

§. 25.

Der herkömmliche Titel bezeichnet das Buch als ein Kīng. »Es ist diess,« sagt A. Rémusat, »eine Huldigung, die man dem Alter des Buchs, seiner Ächtheit, der guten Lehre, die man darin enthalten glaubt, und der tiefen Weisheit seines Verfassers erweist«.

Kīng bedeutet eigentlich den Aufzug, die Kette eines Gewebes, davon das gleichmässig Fortlaufende, Grundgesetzliche, Normale; auf Bücher angewendet, bezeichnet es die, welche entweder im Allgemeinen oder für einen bestimmten Gegenstand als kanonisch, als unbedingt maassgebend angesehen werden. — Eine verwandte Wortübertragung vom Gewebe auf die Schrift ist das lateinische *textus*, von *texere*. —

Woher nun aber der Titel Taò tĕ kīng entstanden, darüber ist man nicht einig. Etliche meinen, man habe auf die beiden Theile (*phiān*) des Buchs die alte Sitte angewendet, die Abschnitte nach einem der Anfangsworte zu benennen, daher den ersten Theil Taò kīng, den zweiten Tĕ kīng genannt, hernach aber beides in Taò tĕ kīng zusammengezogen. Andre sind der Ansicht, man habe, ohne Rücksicht auf die zwei Theile, das ganze Buch gerade wegen seines Inhalts so geheissen, da ja auch Ssē-mà-thsiān schon sage, es handle von Taò und der

Tugend (*tĕ*). Wie dem auch sey, man hätte einen schicklicheren Titel nicht leicht finden können. Denn nach Laò-tsè ist die Grundlage für die Erkenntniss und das Verhalten der Menschen Taò, und das durch dieses Prinzip bestimmte ethische und ethisch-politische Verhalten Tugend, *tĕ;* auch ist Taò, wie im vorigen Paragraphen bemerkt wurde, Hauptinhalt des ersten, die Tugend Hauptinhalt des zweiten Theils, und es dürfte nicht zufällig seyn, dass diese beiden Ausdrücke jedesmal an der Spitze stehen.

Die Eintheilung in 81. Kapitel ist sehr alt und entspricht fast überall dem Inhalt derselben und seiner jedesmaligen Abrundung, so dass man geneigt sein möchte, sie für ursprünglich zu halten; obgleich sie dann wol von Ssē-mà-thsiān, der doch sogar die Wörterzahl angiebt, erwähnt wäre. Stan. Julien berichtet, dass zwei Herausgeber eine andre Kapiteltheilung versucht, zwei andre dieselbe ganz entfernt hätten. Wir müssen ihm darin beistimmen, dass die Theilung in 81. Kapitel die rationellste sey.

Aus seinen Mittheilungen sieht man, wie chinesische Kritiker bereits erinnert haben, dass die Angabe des Geschichtsschreibers über die Wörterzahl, wiewol sie nur annähernd seyn will, doch manche Herausgeber verleitet hat, durch Ausscheidung solcher Partikeln, die nur zur Erleichterung des Verständnisses und zur Abrundung des Satzbaues dienen, die Zahl der Wortzeichen möglichst auf fünftausend herabzumindern. Dadurch ist der Text hier und da schwankend und die Erklärung erschwert worden. Es finden sich auch sonst noch manche verschiedene Lesarten, wie das bei einer Schrift aus so hohem Alterthum nicht anders zu erwarten ist. Diese Varianten sind sorgfältig gesammelt und in Verzeichnisse gebracht worden. Wir haben sie überall genau geprüft, bei den wichtigeren hiervon auch Rechenschaft abgelegt, dabei aber die Überzeugung gewonnen, dass der allgemeine Lehrgehalt des Buches durch keine derselben alterirt wird. Mit wenigen Ausnahmen findet sich in Stanislas Juliens Ausgabe der beste Text.

§. 26.

Ist im Übrigen nun aber das jetzige Taò tĕ kīng auch dasselbe Buch, das Laò-tsè im sechsten Jahrhundert v. Chr. geschrieben hat? Im Vorigen haben wir diess angenommen, in China gilt es für zweifellos. Allein die chinesische Kritik ist ihrem Alterthum gegenüber nie sehr scrupulös gewesen, und wer wollte es dem europäischen Gelehrten verargen, die Ächtheit eines Buchs zu bezweifeln, das aus so frühen Zeiten stammen soll und Speculationen enthält, die in grössere Tiefen dringen, als alles Denken der gebildetsten Völker der Westwelt in der vorchristlichen Ära? Es kommt hinzu, dass etwa 300 Jahre nach Laò-tsè's Tode gerade der werthvollste Theil der älteren chinesischen Literatur in die grösste Gefahr gerieth gänzlich vernichtet zu werden; eine Gefahr, der manches Vorzügliche wirklich erlegen ist, und über die wir nunmehr einiges Nähere sagen müssen.

Der edle Stamm der Tschēu, der während 873 Jahren dem Reiche fünfunddreissig Kaiser gegeben, wurde um die Mitte des dritten Jahrh. v. Chr. durch den übermächtig gewordenen König von Thsi̊n aus der Herrschaft verdrängt. Drei Jahre darauf, 246 v. Chr., folgte dem Usurpator sein Adoptivsohn, der Thsi̊n Schì-hoâng-tí, erst dreizehnjährig. Geistig begabt, kräftig und raschen Entschlusses, tapfer und voll grosser Pläne, dabei abergläubisch, unruhig, rachsüchtig und jähzornig, eroberungssüchtig und herrschbegierig, rastete er nicht eher, als bis er durch Gewalt und Verrath sämmtliche bisherige Reichsfürsten verjagt oder umgebracht und ihre Lande zu Provinzen eines einzigen centralisirten Staates gemacht hatte. In seinem zweiunddreissigsten Jahre hatte er diess Ziel erreicht. Bald darauf liess er die berühmte grosse Mauer gegen die Einfälle der Tataren bauen.

Die vielgestaltige feudalistische Gliederung des Reichs war zerstört, der Autokrat regierte nur noch durch besoldete Beamte, von denen er unbedingten Gehorsam forderte. Aber diese Beamten selbst lebten zumeist noch in den politischen Grund-

sätzen und Anschauungen der Vorzeit, wie die klassische Literatur sie aufbewahrte und vertrat. Der Gegensatz dieser Partei, die dem Kaiser längst unbequem geworden, mit der moderncäsaristischen, kam bei einem grossen Hoffeste im Jahre 212 zur offnen Aussprache. Der Oberbefehlshaber der Bogenschützen empfing den Kaiser mit einem Lobpreis seiner Thaten und der durch sie für alle Geschlechtsfolgen herbeigeführten glücklichen Zustände, ihn über alle Herrscher der Vorzeit erhebend. 'Schûn-jû-juĕ, ein angesehener Gelehrter, bezüchtigte ihn freimüthig der Schmeichelei und tadelte den Kaiser, dass er nicht nach dem Beispiele der früheren Dynastien seine Söhne, jüngeren Brüder und verdienten Minister mit Lehnsherrschaften und selbstständigen Ämtern ausstatte, da sich nur auf ein solches Verfahren ein dauerndes Regiment gründen lasse, und es unerhört sey, dass ein Zustand lange bestehn könne, der nicht nach den Lehren des Alterthums gestaltet sey.

Der Kàiser verlangte die Meinung der Übrigen zu hören und sein erster Minister Lì-ssē nahm das Wort. Auch die Gründer der früheren Dynastien, sagte er, hätten nicht bloss einander nachgeahmt und könnten für ganz andre Zeiten und Zustände keine Muster seyn. Jetzt gelte und entscheide überall die höchste Autorität, und deshalb seyen auch die Gelehrten, die nur das Alterthum studirten, überflüssig; ja, sie seien schädlich, weil sie sich nicht scheueten, die Maassnahmen und Gesetze des Kaisers zu beurtheilen, zu tadeln, und dadurch das Volk unzufrieden zu machen. Solle die kaiserliche Autorität nicht leiden, so müsse dem entgegengetreten werden. Er könne daher nur rathen, eine allgemeine Verbrennung aller Bücher zu befehlen, mit alleiniger Ausnahme der Geschichte von Thsîn sowie der Schriften über Medicin, Weissagungen und Hauswirthschaft; Alle mit dem Tode zu bestrafen, die fortan noch über das Schū und das Schī reden oder der Vergangenheit erwähnen würden um die Gegenwart zu tadeln; mit gleicher Strafe die Beamten zu bedrohen, welche die Übertretung dieses Befehls nicht vorschriftsmässig ahnden würden; endlich Jeden, der seine

Bücher nicht dreissig Tage nach Erlass des Befehls verbrannt haben würde, gebrandmarkt auf vier Jahre zur Zwangsarbeit nach der grossen Mauer zu schicken.

»Genehmigt!« war die sofortige Entscheidung des Selbstherrschers. Erlassung und Ausführung des Befehls folgten ohne Aufenthalt und man verfuhr mit aller Strenge. Drei Monate lang loderten die Feuer an allen Orten, und eine ungeheure Menge Abschriften der älteren Bücher, die mit Griffeln in Holztäfelchen, Rohr- und Palmblätter geritzt waren, ging in Flammen auf. Im folgenden Jahre wurden 460 Gelehrte, welche gegen das Verbot gehandelt hatten, lebendig begraben. Wer nur verdächtig war, wurde degradirt und verbannt. Selbst des Kaisers Erstgeborner, der sich gegen die Maassregel erklärte, ward vom Hofe verwiesen und musste den Bau der grossen Mauer beaufsichtigen helfen.

Schì-hoâng-tí starb im Jahre 209, seine unfähigen Nachfolger gingen schmählich unter, und es folgten mehre Jahre blutiger Gräuel und wilder Verwirrung, bis im Jahre 201 die Dynastie der Hán zur Regierung kam, die sich alsbald die grössten Verdienste um die Wiederauffindung und Wiederherstellung der alten Literatur erwarb.

§. 27.

Wir haben dieser Katastrophe so ausführlich gedacht, um dem Vorwurfe zu entgehen, dass wir sie unterschätzt hätten. In Betreff der beiden vornehmlich verfolgten Bücher, des Schū und des Schī, war sie so erfolgreich, dass beide nur mit grosser Mühe aus mündlicher Überlieferung wiederhergestellt werden konnten. Ein späterhin aufgefundenes altes Exemplar des Schū zeigte jedoch, wie unbedeutend die Abweichungen des so wiedergewonnenen Textes vom ursprünglichen waren. Aber manch unersetzliche Urkunde der Vorzeit mögen die Flammen dahingerafft haben.

Sollte diess nun nicht auch dem ursprünglichen Texte des Taò tĕ kīng widerfahren seyn? Sollte das unter diesem

Namen uns jetzt vorliegende Buch nicht eine spätere, untergeschobene Composition seyn?

Dagegen spricht Alles.

Zuvörderst dürfte schon die hohe Genialität und Eigenthümlichkeit des Ganzen, sowie der alterthümliche Styl für die Ächtheit zeugen. Wer in späterer Zeit ein solches Buch hätte abfassen können, wäre Manns genug gewesen, im eignen Namen aufzutreten, hätte es keinem Andern untergeschoben, und müsste sonst noch Spuren seines Daseyns hinterlassen haben.

Sodann aber fehlt auch jede Tradition, dass das Taò tĕ kīng in jener Krisis untergegangen sey und der Wiederaufsuchung oder Wiederherstellung bedurft habe, wie das von andern Büchern berichtet wird und von einem Buche, das den immerhin zahlreichen Taò-ssé als kanonisches galt, gewiss berichtet worden wäre.

Drittens wissen wir nicht nur, dass die Verfolgung ausschliesslich den Schulgelehrten, den Anhängern Khùng-tsè's, und den von ihnen gehegten Schriften galt; wir wissen auch, dass Schì-hoáng-tí den Taò-ssé besonders geneigt war, die schon damals Wahrsagung, Zauberei, Astrologie und Alchemie trieben, dadurch die Gunst des abergläubischen Kaisers gewonnen hatten und ihm sogar den Unsterblichkeitstrank bereiten sollten. Es ist schwer zu denken, dass er gerade ihnen habe entreissen wollen, worauf sie für ihr Wissen den grössten Werth legten und was sie leicht als ein Buch über Weissagungen bezeichnen konnten, das von der Verbrennung ausgenommen wäre.

Freilich standen Laò-tsè's politische Lehren mit den Ansichten und dem Verfahren des Kaisers in so schneidendem Widerspruch, dass die Verurtheilung des Taò tĕ kīng wenigstens nicht zu den Unmöglichkeiten gehört. Nehmen wir sie aber auch an, so zeigt Viertens die grosse Zahl der Lebendigbegrabenen, wie viele derer waren, die das kaiserliche Gebot zu umgehen suchten. Es ist vorauszusetzen, dass durchaus nicht Alle, welche die in ihrem Besitz befind-

lichen Bücher zu retten suchten, aufgefunden und ergriffen wurden, und dass es Manchen gelang, dieselben einstweilen an geheimen Plätzen zu bergen.

Dann aber zum Fünften währte die Zeit der Verfolgung nur wenig über drei Jahre, denn schon 209 starb Schì-hoâng-tí, seine Nachfolger hatten andre Dinge zu thun, als sich um Bücher zu kümmern, und die 201 zum Kaiserthum gelangte Hán-Dynastie suchte bald das noch Gerettete zu sammeln und zu erhalten. Zuverlässigen Nachrichten zufolge fand man bloss an taòistischen Werken noch 993 Bände von 37 verschiedenen Verfassern.

Dass unter diesen das ächte Taò tĕ kīng gewesen, zeigen Sechstens verschiedene genau stimmende Citate aus ihm, die wir in den ebenfalls geretteten Werken alter Taò-Philosophen finden. So bei Liĕ-tsè, der um 398 v. Chr., bei Tschuāng-tsè, der etwa um 350 schrieb; und wenn Hàn-fēi-tsè nicht (nach Julien) um 397, sondern (nach Schott, der sich auf Mà-tuān-lin stützt), unter Schì-hoâng-tí selbst gelebt hat, so beweisen seine mehrfachen Anführungen aus unserm Taò tĕ kīng um so mehr für dessen Ächtheit.

Hat nun Siebentens Hô-schâng-kūng seinen Commentar über das Buch schon im Jahre 163 v. Chr., also 49 Jahre nach der Bücherverbrennung vollendet, so ist doch wol nicht daran zu denken, dass ihm ein erst so eben verfertigtes Machwerk untergeschoben sey.

Zum Achten endlich lebte Ssē-mà-thsān jener Begebenheit noch nahe genug, um wissen zu können, ob sie das ächte Taò tĕ kīng verschlungen habe. Er weiss nichts davon, während seine Beschreibung des Buchs zeigt, dass ihm das noch vorhandene vorlag, und er äusserte nicht den geringsten Zweifel, dass es das von Laò-tsè geschriebene sey.

Unter Erwägung all dieser Gründe ist dann wol als gewiss anzunehmen, dass die Schrift unsres Denkers die Bücherverbrennung ungefährdet überstanden habe und im Ganzen ächt sey.

§. 28.

Haben wir nun aber den reinen Text des Verfassers? Sind ihm nicht früher oder später fremdartige Bestandtheile eingeschwärzt worden? Es finden sich so ausserordentliche Dinge darin, Einzelnes scheint so bedenklich, dass allerdings dergleichen Einfügungen schon vermuthet worden sind. Man erinnert sich ähnlicher Vorkommnisse. So hat man fast ein Jahrhundert lang die interpolirten Briefe des heil. Ignatius von Antiochien für zuverlässig gehalten, bis Isaak Vossius und Ruinaert die ächten Texte auffanden. Könnte so nicht auch das Taò tĕ kīng interpolirt sein?

Jedenfalls hätte diess schon vor Hô-schàng-kūng, dessen Commentar unsern Text Satz für Satz begleitet, also 163 v. Chr. geschehn seyn müssen, und wer hätte bis dahin eine solche Verfälschung vornehmen sollen oder können? Die schon genannten Taò-Philosophen doch sicherlich nicht, denn ihnen ist Laò-tsè eine hochverehrte Autorität, und es ist eher vorauszusetzen, dass sie über die Reinhaltung seines Buchs gewacht haben. Von Buddhisten kann nicht die Rede seyn, da sie erst nach dieser Zeit in China aufkamen und das Taò tĕ kīng nichts enthält, was ihren Lehren entspricht. Die Anhänger Ksùng-tsè's hatten kein Interesse an dem Inhalte der Schrift, die ihren Ansichten fast mit jeder Zeile widersagt. Es würden also nur die Taò-ssé übrigbleiben. Rücksichtlich ihrer hat jedoch Abel Rémusat schon das Richtige bemerkt.

»In dem Zustande,« sagt er, »in welchem wir das Buch haben, enthält es keins der Prinzipien, keine der Schwärmereien, mit denen die neueren Taò-ssé die ihrigen angefüllt. Es enthält andre Prinzipien, andre Schwärmereien (?). Die Schulgelehrten übrigens, welche die Taò-ssé unaufhörlich beschuldigen die Lehren des Alterthums entstellt zu haben, würden nicht verfehlt haben, ihnen in Betreff des Buchs ihres Lehrers denselben Vorwurf zu machen, wenn die Sache den mindesten Grund gehabt hätte. Sie haben es nicht ge-

than. Sie ehren Laò-tsè; sie achten sein Buch, und glauben nur, dass die Sectirer es nicht verstehen oder schlecht auslegen. Ist man einig über einen Text und streitet man über die Auslegung ebendesselben Textes, so ist das ein grosser Beweis für dessen Authenticität. Dieser zeigt übrigens keinen Anachronismus, keine apokryphe Citation, kurz kein Merkmal, welches uns im allermindesten berechtigen könnte zu glauben, dass das Werk interpolirt worden sey.«

Abel Rémusat spricht hier zwar von den »neueren« Taò-ssé; er glaubt ohne Zweifel, wie manche Andre, dass die Taò-Gemeinde erst von Laò-tsè herstamme, was wir für irrig halten müssen. Wäre dem aber auch so, oder hätte Laò-tsè's Einwirkung in dem Taò-kīa eine Reformation zur Folge gehabt, wovon wir indess nichts wissen, so lehrt uns die Geschichte des Thsîn-Kaisers Schì-hoàng-tí, dass die damaligen Taò-ssé bereits ganz in die Bahnen der neueren eingelenkt hatten und deren Prinzipien und Schwärmereien theilten.

Wir schliessen uns durchaus dem erwähnten Gelehrten an, wenn er sagt: »Es giebt kein Buch in China, es giebt vielleicht kein philosophisches Werk in irgend einem Lande, dessen Alter und Integrität so vollständig unverdächtig wären, als die von Laò-tsè's Buche.«

§. 29.

Laò-tsè selbst hat ausgesprochen, dass seine Lehre nur Wenigen zugänglich sey. Wäre die Taò-Genossenschaft, die ihn als ihr Haupt betrachtet, auch jemals zahlreich gewesen, sie würde seine Lehre nur um so weniger in ihrer Reinheit haben fassen und erhalten können, und die wirkliche Einführung und Durchführung derselben wäre gegen alle Einrichtungen und Überlieferungen des alten Mittelreiches gewesen. Khùng-tsè's Lehre, diesen sich anschliessend, ja sie nach ihrer weltlichen, sittlich-politischen Seite in sich aufnehmend, gelangte ebendeshalb in wenigen Jahrhunderten zur allgemeinen Anerkennung und blieb als Grundlage aller Bildung

und Gesittung auch dann noch in unbedingtem Ansehen, als der Buddhismus, von Indien herüberdringend, nach und nach den grössten Theil der chinesischen Bevölkerungen an sich nahm.

Den Gelehrten aller drei Parteien, zumal den tieferen Geistern unter ihnen, stand aber das kleine Taò tĕ king immer wie eine geistige Gewalt gegenüber, mit der sie sich abzufinden hatten. Es tritt so nahe an, ja zum Theil in die Wahrheit, deren ewiges Postulat jedes Menschenherz einschliesst, dass sie, angezogen, mit ihm ringen mussten. Hieraus ging, von Hô-scháng-kūng an, eine Reihe von Commentaren hervor, deren ein chinesischer Erklärer vom Jahre 1588 nicht weniger als 64 aufzählt. Unter diesen Commentatoren sind drei Kaiser, zwei aus dem sechsten und einer aus dem achten Jahrhundert, zwanzig Taò-ssé, sieben Buddhisten und vierunddreissig Schulgelehrte. Die Namen der Kaiser, der Taò-ssé und der Buddhisten hat Stan. Julien verzeichnet. Wir wiederholen sie nicht, da sie uns nur leere Klänge sein würden.

Es ist erklärlich, dass diese Ausleger fast immer die Lehrmeinungen ihrer Partei theils im Taò tĕ king wiederfinden, theils mit ihm in Übereinstimmung bringen wollen. Julien erwähnt diess namentlich von den Schulgelehrten, »welche Laò-tsè beharrlich nach den eigenthümlichen Ideen der Schule Khùng-tsè's auslegen, auf die Gefahr hin, den Gedanken unsers Autors zu entstellen, und mit dem sichtbaren Bestreben, sein philosophisches System zu unterdrücken«. Feiner und gefährlicher, weil »die tiefsten und beredtsten«, sind die buddhistischen Auslegungen und Einlegungen. Auch den taòistischen fehlt es nicht an Entstellungen und Wunderlichkeiten, wie eine uns vorliegende Erklärung von dem Pseudonymus Schûn-jàng-tschīn-sjin (der reine klare Geistesmensch) vom Jahre 1690 zeigt, und dass es an dergleichen, obwohl in geringerem Masse, auch in den besseren Commentaren nicht fehlt, kann Jeder in den reichlichen Mittheilungen aus ihnen bei Stan. Julien sehen.

Man kann von diesen Commentatoren Vieles lernen; unschätzbar für die Worterklärungen ist namentlich Hô-scháng-kūng, auf den die späteren sich meist stützen und den auch das Khāng-hī'sche Wörterbuch als Autorität betrachtet; dass sie uns aber nicht genügen können, ist leicht begreiflich. Keiner von ihnen hat sich in die Höhen und Tiefen des Altmeisters zu finden, Keiner sein System als ein Ganzes zu fassen gewusst. Im besten Falle verhalten sie sich etwa wie die rabbinischen Erklärungen des alten Testaments, denen der eigentliche Schlüssel fehlt. Christliche Weltanschauung und Bekanntschaft mit der alten, mittleren und neueren Philosophie, insbesondere Verständniss für die theosophische Strömung in derselben, muss eine ganz andre Auffassung Laò-tsè's herbeiführen.

§. 30.

Zum Beschluss dieser Einleitung gestatte man uns noch eine allgemeine Betrachtung.

Soweit unsere Kenntniss des chinesischen Alterthums hinaufreicht, finden wir das religiöse Bewusstseyn in ihm entschieden monotheistisch. An diesen Monotheismus knüpfte Laò-tsè an, läuterte, vertiefte ihn und entwickelte aus ihm die höchsten und edelsten Prinzipien einer trefflichen Ethik. Sein System aber, so gross und schön es ist, war nicht für das Begriffsvermögen der Menge, konnte, wie er es gefasst, nie populär werden; es hat so, wie es ist, keine Gemeinschaft gestiftet, denn die Taò-ssé sind eher alles Andre, als Nachfolger Laò-tsè's. — In Khùng-tsè's Lehre ist von Religion nichts zu entdecken. Er bedurfte für sie keiner Anknüpfung an die Gottheit. Aber geistreich und gewandt, wusste er das Beste, das der ältere Volksgeist hervorgebracht, durch eine Redaction nach seinem Sinne an seinen Namen zu knüpfen, durch das Überlegene seiner Persönlichkeit den Menschen zu imponiren, Anhänger zu sammeln und eine Schule zu stiften, die sich um so rascher ausbreitete, als sie von den Menschen weder Aufschwung, Vertiefung oder Ent-

sagung forderte, noch sie durch Hinweisung auf die Gottheit beunruhigte.

Dass das religiöse Bewusstseyn ermattete, verflachte, einschlummerte, um dann später grösstentheils dem Buddhismus zu verfallen, ist ebenso der Erfolglosigkeit Laò-tsè's als den Erfolgen Khùng-tsè's zuzuschreiben. Beide aber hatten noch einen tieferen Grund.

Die Religion der alten Chinesen war gänzlich geschichtslos. Sie war weder Mythologie noch Offenbarung. Bis in die ältesten Zeiten finden wir sie als schwebende Überlieferung, ohne eigne Documente, ohne Glaubenslehrer, ohne Glaubenshelden, ohne Glaubensschriften. So weit hinauf wir sie verfolgen können, ist sie bereits fertig, es ist keine Spur aufsteigenden Werdens in ihr zu entdecken, und Niemand weiss, von wannen sie gekommen.

Darin glauben wir einen Beweis zu sehen, dass die alten Chinesen auch rücksichtlich ihres religiösen Bewusstseyns nur eine Fortsetzung der ältesten Menschheit vor der Völkertrennung waren und von Anfang an keinen Theil gehabt hatten an der mythologieerzeugenden Krisis, in Folge deren das Gottesbewusstseyn der übrigen Menschheit vielgestaltig verwilderte, während sie selbst sich in Sprachen und Völker theilte. Denn die *generatio aequivoca* der Religion, der Sprache, und des Menschenthums, zu dem beide gehören, ist ein modern-wissenschaftlicher Mythus.

War jene Krisis eine Strafe Gottes, so trug sie auch, wie jede ähnliche, ihren Segen in sich. Sie verflocht die Völker in ein Ringen nach und mit dem Göttlichen, wodurch sie für die vollendete Offenbarung reifen konnten. Die Chinesen entgingen mit jener Strafe auch ihrem Segen. Laò-tsè hat wol das Höchste erreicht, was auf dieser Entwicklungsstufe erreichbar war. Aber schon vor ihm, und noch nach ihm, sehen wir ein fortwährendes Herabsinken und Erblassen des Gottesbewusstseyns.

Wir aber haben es zu preisen, dass wir derjenigen Religion angehören, welche die geschichtliche Manifestation

Gottes selbst, und uns als Heilsgeschichte von Anfang bis an's Ende urkundlich überliefert und verbürgt ist, so dass daran das religiöse Bewusstseyn sich immer wieder verjüngen und emporschwingen kann. Möchte bald auch an dem Volke, dessen tiefstes Geistesproduct wir hier vorlegen, erfüllt werden, was an uns erfüllt worden ist, was die Aberweisheit, der Erdensinn und die Leichtfertigkeit unsrer Tage leider nicht mehr versteht, und was der Herr, Jes. 65, 1. sagt: »Ich lasse mich erkunden von denen, die nicht fragten; Ich »lasse mich finden von denen, die mich nicht suchten; Ich »spreche: Hier bin Ich! Hier bin Ich! zu einem Volke, »nicht genannt nach Meinem Namen.« —

TAÒ TĔ KĪNG.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò.[1] Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name.[2] Der Namenlose ist Himmels und der Erden Urgrund; der Namen-Habende ist aller Wesen Mutter.[3] Drum

»Wer stets begierdenlos, der schauet seine Geistigkeit,
Wer stets Begierden hat, der schauet seine Aussenheit.«[4]

Diese Beiden sind desselben Ausgangs und verschiedenen Namens.[5] Zusammen heissen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes;[6] aller Geistigkeiten Pforte.[7]

---

1) An den Anfang seines Buches stellt Laò-tsè den Grund alles Seyns, da dieser auch Grund aller Erkenntniss und Lehre ist. Seinen Namen kennt er nicht, nur um ihn zu bezeichnen, nennt er ihn Taò (Kap. 25), was, wie § 9 und 10 der Einleitung gezeigt worden ist, weder durch Weg, Wort noch Vernunft übersetzt und allenfalls nur durch »Gott« wiedergegeben werden könnte. Dass »Taò« in diesem Sinne schon bekannt und gebräuchlich sey, wird hier vorausgesetzt,

denn wie das ganze Kapitel zeigt, soll der Begriff nicht erst eingeführt, er soll nur entfaltet werden. Ist der »Taò, welcher ausgesprochen werden kann«, durch den »Weg der Gerechtigkeit, der Gebräuche, der Klugheit« erklärt worden, so beruht diess auf einem völligen Missverständnisse des Nachfolgenden. Denn sichtlich handelt es sich um die Doppelheit des höchsten Wesens, wornach es einmal verborgen, geheimnissvoll und daher unaussprechlich und unnennbar, dann aber auch sich erweisend und offenbar, daher aussprechlich und nennbar, weil sich selbst aussprechend, ist, in welcher Beziehung es allerdings dem λόγος = Wort entspricht. Das Wortspiel, das dieser erste Satz enthält, deutet diess ebenfalls an. Denn »ausgesprochen werden« heisst wiederum *táo*, nur mit veränderter Betonung, aber mit demselben Schriftzeichen. Ein Anderes demnach ist das göttliche Wesen, sofern es ein sich selbst Aussprechendes, mithin Wort, ist und somit in's Wort, wenn auch nur andeutend, gefasst werden kann; ein Anderes, sofern es in sich verharrend, unänderlich und unbewegt, das Nurbeständige, Ewige *(tschhâng)* ist. Als dieses, wie wir später sehen werden, ist es reines vor- und überseyendes Wesen, das auch erst sein Seyn setzt, also der absolute Grund sein selbst; während es in dem Zweiten, dem Aussprechlichen, sich als seyend setzt.

2) Vom Namen des göttlichen Wesens, nicht von anderen Namen ist die Rede, denn das Fürwort ist hinzuzudenken, als stände da: »Sein Name, kann er genannt werden, ist nicht sein ewiger Name.« Der Name ist die Bezeichnung eines Wesens nach seiner Wesenheit. Wie im ersten Satze nicht gesagt war, dass das göttliche Wesen in seinem verborgenen ewigen Grunde nicht in irgend einer Weise sey, oder auch nur für uns nicht sey — etwa als nothwendig zu denkendes —, sondern nur, dass alle Sprache unzulänglich sey, um es auszusagen; so ist auch hier nicht gesagt, dass es überhaupt, oder auch nur nach seiner Verborgenheit, keinen Namen habe, sondern nur dass sein Name, insofern er es nach seiner Wesenheit bezeichne, nicht genannt werden könne, dass seine Nennung unzugänglich oder auch unzulässig sey. Zugleich wird damit abgewehrt, dass man den im ersten Satze gebrauchten Namen Taò für den wahren, den entsprechenden Namen dessen halte, von dem geredet wird. Laò-tsè will über die ungenügende vielsinnige Bezeichnung zur übersinnlichen Anschauung des Wesens, zum Begriff hinauftreiben, und nimmt des-

halb den eben ausgesprochenen Namen als unangemessen wieder zurück. Sodann aber ergiebt der Zusammenhang beider Sätze den Gedanken: Nennbar ist das göttliche Wesen nur sofern es, als sich selbst aussprechendes, auch sprachlichen Ausdruck zulässt; unnennbar aber nach seinem verborgenen Seyn; so dass es für uns einmal ohne Namen, einmal mit Namen ist. So sagt Meister Eckhart: »Die Vernünftigkeit — will nicht Gott, als er Gott ist. Warum? Da hat er Namen; und wären tausend Götter, sie bricht immer mehr durch, sie will ihn da, da er nicht Namen hat etc.«

³) Himmel und Erde, *thîan tí*, sind dem Chinesen nicht sowol, wie dem Ebräer, die ganze gestaltete Welt, als vielmehr die beiden Grundpotenzen derselben, aus denen sie erst wird; lebendige Substanzen und Mächte, von denen die Eine übersinnlich und immateriell, die Andre sinnlich und materiell ist. Die gestaltete Welt ist durch den Ausdruck *wán wöe*, »alle (eigentlich die Myriaden) Wesen oder Dinge« bezeichnet. Der »nicht Namen Habende,« der Namenlose, weil Unnennbare, ist der Urgrund oder Anfang von Himmel und Erde, — was daran erinnert, dass Gott auch Offenb. 1, 8. Sich den Anfang nennt. Dort wie hier wird nicht gesagt, dass Er für das, was nicht Er ist, blosshin und ausser Sich einen Anfang setze, sondern dass Er der Anfang sey. Dass dieses auch bei Laò-tsè nicht in pantheistischem Sinne gemeint sey, lehrt das tiefsinnige 25. Kapitel, wo es von Ihm heisst, dass er »war, ehe Himmel und Erde entstanden,« und »überallhindurch geht und nicht gefährdet ist.« Die Grundlegung der Welt wird also hier, ähnlich wie im ersten Verse der Genesis, der Gottheit zugeschrieben und zwar, ganz im Sinne des apostolischen Bekenntnisses, dem Gott, den »Niemand je gesehen« und »der in einem unzugänglichen Lichte wohnt« (vgl. Kap. 14), den wir Gott den Vater nennen. Und wie eine Vorahnung dessen, was Joh. 1, 1—3. geschrieben steht, wird von dem aussprechlichen Gott, der uns auf den Logos hindeutet, von dem Namen Habenden gesagt, dass alle Dinge durch ihn geworden seien. Diess wird mit dem befremdlichen Ausdrucke bezeichnet, er sey »aller Wesen Mutter.« Ganz in demselben Sinne wird dieser Ausdruck Kapp. 25 und 52 gebraucht. Obgleich nun Laò-tsè, wie sich im 6. Kapitel zeigen wird, auch eine weibliche Potenz in der Gottheit erkennt, wie er denn auch, nach Kap. 28, im Manne neben dem Männlichen ein Weibliches

annimmt, so dürfte der Ausdruck da, wo er von dem Namen habenden Taò in Bezug auf die Weltwesen spricht, doch nur bildlich in dem Sinne zu verstehen seyn, dass derselbe die Dinge zwar in sich gestaltet, nachdem deren Substanz von dem Namenlosen gesetzt ist; sie dann aber, wie eine Mutter ihre Kinder, in ein selbständiges, von ihm abgelöstes Dasein heraustreten lässt, wobei er sie gleichwol auch ferner stetig umfasst, nährt, erzieht, vollendet, erhält u. s. w. (Kap. 51). Ganz ähnlich sagt Meister Eckhart, »dass Gott nicht allein ein Vater ist aller guter Dinge, mehr: er ist auch eine Mutter aller Dinge.« Im 42. Kapitel werden wir übrigens sehen, dass Laò-tsè für die Entstehung der Dinge nicht bloss den Namenlosen und den Namen Habenden, sondern auch noch ein Drittes als Wirkendes voraussetzt; und wie nahe er dem reinen Schöpfungsbegriff gekommen, wird Kap. 40 zeigen, wo es heisst: »Alle Weltwesen sind entstanden aus dem Seyn, das Seyn ist entstanden aus dem Nichtseyn.« — Einige Herausgeber haben unsern Satz, wahrscheinlich im Hinblick auf diese Stelle anders abgetheilt, so dass er sagt: »Das Nichtseyn nennt man Himmels und der Erden Anfang; das Seyn nennt man aller Wesen Mutter;« dem folgt auch Chalmers. Es bedarf jedoch nur einer Vergleichung der Kapitel 25, 32 und 52, um sich zu überzeugen, dass Laò-tsè die »Mutterschaft« Taò's, die Gestaltung der Weltwesen, immer mit dem Namenhaben Taò's verbinde, das Werden der Dinge auf ihn, nirgends aber auf das abstrakte Seyn zurückführe. Auch würde es kein Zusammenhang, sondern ein Absprung des Gedankens seyn, von Taò und seiner Benennung plötzlich auf das Nichtseyn zu gerathen, welches den Anfang oder Urgrund von Himmel und Erde zu nennen, ein Ungedanke wäre, den höchstens ein Buddhist haben könnte.

[4]) Laò-tsè unterbricht den Fortschritt durch zwei Verse, die den Leser erinnern sollen, wie er zur Anschauung der Geistigkeit (Absolutheit) des göttlichen Wesens gelange und was ihn daran hindere. Es entspricht diess der durch das ganze Buch sich erstreckenden Art, vom Principiellen rasch zum Praktischen überzugehen. Das einleitende causale *kù*, drum, bezeichnet hier das Citat, als hiesse es: darum ist gesagt worden. Der Anfang des Kapitels sollte nehmlich zu der reingeistigen Anschauung des Absoluten erheben, das zugleich als Weltursache bestimmt war. Diese seine überschwängliche Vollkommenheit und reine Geistigkeit wird durch *khî miào* bezeichnet, und

sie kann nur von dem erschauet werden, der sein Herz beständig frei erhält von der Unruhe und Trübung durch die Begierden, da sie ja als absolute Innerlichkeit nur in der tiefsten und stillsten Verinnerung wahrzunehmen ist. Sofern das göttliche Wesen aber Weltursache geworden ist, bilden die Myriaden Weltwesen seine Aeusserlichkeit, Aussenheit oder Umgränzung, *khî kiáo*, also das was nicht das göttliche Wesen ist, und an diesem bleibt der Blick dessen haften, der sich beständig dem Begehren, Wünschen und Trachten des Herzens überlässt, so dass er das göttliche Wesen selbst nicht mehr zu erschauen vermag. — Auch diese Verse sind von mehr oder minder buddhistisch gesinnten Auslegern so abgetheilt worden, dass darin von dem »ewigen Nichtseyn« und dem »ewigen Seyn« die Rede ist, Begriffe, die Laò-tsè durchaus fremd sind. Nach seiner Denkweise geht vielmehr das Seyn aus dem Nichtseyn hervor, geht das Nichtseyn über in das Seyn, weshalb er weder das eine noch das andre »ewig« nennen kann.

[5]) Die Ausleger sind uneinig, worauf sich die Worte »diese Beiden,« *thsè liàng tschè*, beziehen sollen; die buddhistisch Gesinnten meinen, auf das »Nichtseyn« und das »Seyn;« Andre, auf die Geistigkeit und die Aussenheit; wieder Andre, auf den Urgrund und die Mutter, und noch Andre sogar auf den Begierden Habenden und Begierdelosen. Da jedoch die Reimzeilen, als ein Citat, nicht Laò-tsè selbst angehören, so sollen offenbar jene Worte nur den durch Einschiebung der Verse unterbrochenen Gedanken wieder aufnehmen und fortführen, können sich also nur auf die Subjecte des letzten, den Versen vorangehenden Satzes beziehen, d. i. auf den Namenlosen und den Namen-Habenden. Von diesen Beiden wird zweierlei Entgegengesetztes ausgesagt, was dem verbindenden *ôll*, und, die adversative Bedeutung von »und dennoch« giebt. In ihrem Ausgehn sind sie dieselben, identisch, *thûng*, in ihren Namen verschieden, *î*. Da *thûng* und *î* bekannte contradictorische Gegensätze sind, *î* aber zunächst »theilen, sondern« (*fēn*, 744) und darnach erst »verschieden, nicht dasselbe« (*pū thûng*) heisst, so ist hier *thûng* in dem Sinne von »ungetheilt, ungesondert,« und insofern »dasselbe« zu fassen. Es fragt sich aber, was mit dem »Ausgehn« gemeint sey, welches deutsche Wort dem chinesischen *tschhū* genau entspricht, auch darin, dass es nicht bloss das Herausgehn aus einem Orte oder Zustande, sondern

auch das ursprüngliche Hervorgehen, das Entstehen *(sēng*, 6155 = *nasci)* bedeutet. Im letzteren Sinne hat es Stan. Julien gefasst, indem er übersetzt: *Ces deux choses ont une même origine.* Allein dem absoluten Weltgrunde, dem Unaussprechlichen, selbst einen Ursprung, eine Entstehung zuzuschreiben, ist mit Laò-tsè's Denkweise unverträglich. Da nun aber in der zweiten Aussage die Verschiedenheit Beider von etwas prädicirt wird, wovon im Vorigen schon die Rede gewesen, nehmlich vom Namen, so ist vorauszusetzen, dass es sich ebenso mit dem verhalte, worin sie nicht verschieden sind. Demnach würde das »Ausgehn« der beiden schöpferischen Potenzen die ursprüngliche Fortbewegung seyn, durch welche die erste »Himmels und der Erden Urgrund,« die zweite »aller Wesen Mutter« geworden; was bei der Allgemeinheit des Ausdrucks dahin zu erweitern wäre, dass es überhaupt die Weltwirksamkeit dieser Beiden bezeichne, sofern sie in derselben von ihrer ursprünglichen Stille und Leere »ausgehen.« Dass sie aber in diesem Ausgehen, und umsomehr ihrem Wesen nach, als Eins und Dasselbe anzusehen sind, zeigt der Anfang des 25. Kapitels, wo von demselben Urwesen sowol der ewige unbewegliche Bestand, als auch der Fortschritt zum Mutter-der-Welt-Werden ausgesagt wird. — Werden sie nun »verschiedenen Namens« genannt, so scheint diess dem zu widersprechen, dass der Erste als der »Namenlose« bezeichnet wurde. Allein es war ja unmittelbar vorher gesagt, dass der Name, den man nennen könne, nicht sein »ewiger Name« sey; er hat mithin einen »ewigen Namen,« den man nur nicht nennen kann — oder auch nicht nennen darf; denn ***khò*** bezeichnet vorwiegend die Zulässigkeit, ***nêng*** (8488) dagegen die reine Thatsächlichkeit des Könnens, ***khĕ*** (583) aber, sowie ***kiān*** (8425) den Machtbesitz dazu. Verschieden sind daher der nennbare Name und der unnennbare, und der letztere ist also nicht »Taò.« —

[6]) Sofern nun »diese Beiden« zusammen, ungesondert oder Eins und Dasselbe *(thûng)* sind, heisst man sie oder sind sie tief; denn *wéi* bedeutet sagen, aussagen was eine Sache ist, und drückt deshalb ebensowol das Heissen als das Wesen aus. Das Wort für tief, ***hiuân***, bedeutet zunächst dunkelfarbig, auch himmelblau, im übertragenen Sinne dann dunkel, unfassbar, abgründig vom Geistigen, wo ihm unser tief entspricht. Die Identität des unnennbaren Urwesens, des überseyenden Absoluten, mit dem aussprechlichen, also

sich offenbarenden Gott ist das Aeusserste, wozu die Erkenntniss aufsteigen kann; diese Identität *(thûng)* selbst lässt aber keine weitere Forschung zu, hier verliert sich für das Erkennen alle Unterscheidung, man schaut in absolute Tiefe, die nur sich selber zum Untergrund hat, des Tiefen abermal Tiefes. Die Gränze aller Speculation, aber zugleich ihr unerschöpflicher Quellborn.

[7]) Beide in ihrer Identität sind »aller Geistigkeiten, alles Geistigen Pforte,« und in dem hier dem *mido* vorgesetzten *tsching* liegt zugleich die Andeutung der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Geistigen, dessen »Pforte,« d. i. Ausgang und Eingang sie sind, indem es von ihnen ausgeht und zu ihnen zurückkehrt. Was hier unter *mido* zu verstehen sey, zeigt der Gebrauch des Wortes in den vorherigen Verszeilen. Es bezeichnete dort, im Gegensatze zu der Aeusserlichkeit und Veräusserung, das rein Geistige, Verinnerte, also den wesentlichen Begriff und das begriffliche Wesen. Hier würde es also sagen: (die Vielheit alles dessen), was rein begrifflich weset und demgemäss erkannt werden kann, was also — wie wir uns ausdrücken würden — das Göttliche dessen ist, was nicht Gott selbst ist. — Im Uebrigen ist hierzu noch Kap. 6 und Kap. 21 zu vergleichen. —

Zweites Kapitel.

Erkennen alle in der Welt des Schönen Schön-Seyn, dann auch das Hässliche; erkennen Alle des Guten Gut-Seyn, dann auch das Nichtgute.[1] Denn

»Seyn und Nichtseyn einander gebären:
Schwer und Leicht einander bewähren,
Lang und Kurz einander erklären,
Hoch und Niedrig einander entkehren,
Ton und Stimme einander sich fügen,
Vorher und Nachher einander folgen.«[2]

Daher der heilige Mensch beharrt im Geschäft des Nicht-Thuns.[3] Wandel, nicht Rede, ist seine Lehre.[4] Alle Wesen treten hervor und er entzieht sich nicht. Er belebt und hat nicht. Er thut und giebt nichts drauf. Er vollendet Verdienstliches und besteht nicht darauf.[5]

»Weil er nicht darauf besteht,
Darum es ihm nicht entgeht.«[6]

---

[1]) Im ersten Kapitel hatte Laò-tsè das grosse Prinzip des Universums eingeführt, welches, nachdem er es als solches erkannt, nothwendig auch das Prinzip seines Systems werden musste. Aus ihm entfaltet sich seine ganze Metaphysik und theologische Speculation. Ebenso aber auch der zweite Bestandtheil seines Systems, die Ethik, die er dann vornehmlich an dem ethischen Ideal, dem »heiligen Menschen« entwickelt, dessen vorläufige Einführung hier den ethischen Theil des Buches ankündiget. — Der Zusammenhang des ganzen Kapitels muss über Verständniss und Auslegung des Einzelnen entscheiden. Die causala Conjunction *kú*, welche auch hier die citirten Verse mit den ersten beiden Parallelsätzen verbindet, kann ebensowol

»daher, darum,« als »denn« oder (wörtlich) unser veraltetes »Ursach« bedeuten. Das Erstere würde hier sinnlos seyn, es muss also »denn« heissen. Dadurch wird der Inhalt der Verse begründende Erläuterung der ersten Sätze. Und da der nachfolgende Satz durch das consecutive *schì*, »deshalb, daher,« angeschlossen ist, so müssen für seine Aussage diese Anfangssätze den Grund angeben. Sie müssen demnach sagen, weshalb der heilige Mensch seine Aufgabe weder durch Thun noch durch Reden, sondern durch seinen blossen Wandel erfüllt; und diess muss eine Folge davon seyn, dass reine Gegensätze durch ihr Verhältniss zu einander sich selbst exponiren, — was wir als den allgemeinen Sinn der Verse vorläufig bezeichnen dürfen; — mit andern Worten, sie müssen angeben, wie das, was im Wandel des Heiligen zur Erscheinung kommt, seinen Gegensatz und an diesem seinen eignen Werth erkennbar macht; wobei noch nicht zu erwarten ist, dass sie dasselbe von vornherein als zum Wandel des Heiligen gehörig bezeichnen, da sie vom Allgemeinen zum Besondern erst fortschreiten sollen. Hiernach ist der Sinn der beiden Anfangssätze dahin aufzufassen: Wenn Alle in der Welt das Schöne als solches, als schön, erkennen, alsdann (denn *ssè* steht hier für *tsè* (792) mit der Nebenbedeutung des sofortigen) erkennen sie auch das Hässliche; wenn Alle das Gute als Gutes erkennen, alsdann erkennen sie auch das Nichtgute, das Böse. Ist diess der Sinn, so weiset er sowol jede Beziehung der Aussagen auf Menschen der Vorzeit ab, zu welcher der Text nicht den mindesten Anlass giebt, als er auch nicht gestattet, so abzutheilen, dass es hiesse: die Menschen kennen zwar das Gute, halten es auch für gut, und doch sind sie böse. Ebenso handelt es sich hier nicht um das Daseyn des Hässlichen und Bösen, sondern um dessen Erkenntniss, und das »erkennen,« *tschī*, des Vordersatzes erstreckt sich auch auf den Nachsatz und ist dort zu ergänzen. — Fein und trefflich ist übrigens der Fortschritt in den beiden Sätzen, den auch die Ausleger in ihrer Weise bemerklich machen und an der geschichtlichen Entwicklung exemplificiren. Das sittlich Schöne und sein Gegensatz, das sittlich Hässliche, wirken zunächst auf das Gefühl, jenes erfreulich und anziehend, dieses beleidigend und zurückstossend, und es entspringt daraus ein ästhetisches Urtheil, das als solches das ethische Subject noch ausser Bestimmung lässt. Das sittlich Gute und sittlich Böse aber wirken — wie wir sagen würden — auf das

Gewissen, dem das erste eine Befriedigung, eine Genugthuung, das andre Vorwurf und Beunruhigung ist, und selbst das sittlich Gute des andern Menschen kann das Gewissen in Aufregung versetzen und zum Ankläger machen. Dadurch eben erweiset sich Jedem das Gute als gut, das Böse als bös. Weiss Laò-tsè den Begriff des Gewissens auch nicht zu bezeichnen, er redet hier dennoch von ihm; denn jenes wundersame Vermögen, das zwischen Gut und Bös stets unfehlbar unterscheidet und über unser Verhältniss zu beiden fühlbar richtet, ist das Gewissen. Und so ist es der bedeutungsvolle Fortschritt von der Erkenntniss aus dem Gefühl zu der Erkenntniss aus dem Gewissen, vom ästhetischen zum ethischen Urtheil, den Laò-tsè hier andeutet. Wodurch sich diess Urtheil bilde, wird im Folgenden zu bedenken gegeben.

²) Es wurde bereits als Grundgedanke dieser Verse bezeichnet, dass reine Gegensätze durch ihr Verhältniss zu einander sich selbst exponiren. Da die Erkenntniss als subjective Thatsache die objective Thatsache voraussetzt, so sind mit Bedacht lauter objective Gegensätze gewählt, auch ihre jedesmaligen Verhältnisse als rein objective hingestellt. In seiner Blossheit erscheint der Gedanke in dem ersten Verse, zu dem die übrigen sich wie Beispiele und Erläuterungen verhalten, dass nehmlich »Seyn und Nichtseyn einander hervorbringen« *(sêng)*; denn nur dadurch sind die angeführten Begriffe, und nicht minder das Schöne und Hässliche, Gute und Böse, Opposita, weil das Eine ist, was das Andre nicht ist, und wieder das Andre ist, was das Erste nicht ist. Diess zeigt, dass hier von einem ganz anderen Verhältnisse des Seyns zum Nichtseyn, oder wie die Alten sagten des Icht zum Nicht, geredet wird, als im 40. Kapitel, wo es heisst: »Das Seyn ist hervorgebracht vom« — oder »entstanden *(sêng)* aus dem Nichtseyn.« Hier ist nicht die Rede von einer Folge, sondern von einem correlaten Verhältnisse beider; aber auch nicht von ihrer blossen Gleichzeitigkeit (wie schon der letzte Vers zeigt), weshalb auch das *siāng* hier nicht *simul* sondern überall *invicem* bedeutet. Ist doch das gegenseitige Verhältniss von Seyn und Nichtseyn eben diess, dass das Seyn nur ist, sofern es nicht Nichtseyn, das Nichtseyn aber nur ist, sofern es nicht das Seyn ist. Da mithin das Eine durch das Andre erst ist oder wird, so konnte der Vers mit Recht sagen, dass sich das Seyn und das Nichtseyn gegenseitig her-

vorbringen, erzeugen oder gebären. — Dienen die folgenden Verse auch nur zur Erklärung und Bestätigung dieses Ausspruches, so fügen sie dem Hauptgedanken durch den Wechsel des Verbums doch mancherlei Nebenzüge hinzu, die der Reim indess nur annähernd wiederzugeben gestattete. So heisst es wörtlich: »Schwer und Leicht vollenden *(tschhîng)* einander,« d. h. der Begriff des Schweren wird erst völlig und fertig durch den Begriff des Leichten, und umgekehrt; sey nun die Rede von blossem Gewicht oder von der Kraft etwas zu vollbringen. »Lang und Kurz bilden, darstellen oder offenbaren *(hîng)* einander.« »Hoch und Niedrig sehen sich schief an, kehren einander um« *(siâng khîng)*, indem sie sich durch ihren Gegensatz von einander entfernen, während Ton und Stimme eben dadurch miteinander harmoniren *(hô)*; denn Gegensätze sind auch sie, da der Ton nicht die Stimme, sondern deren Erzeugniss, die Stimme nicht der Ton, sondern dessen Vermögen ist; harmonische Einigung beider aber kommt zu Stande, wenn der Ton sich dem Stimmumfange, die Stimme der Tonhöhe fügt. Vorher und Nachher endlich, sey es in Bezug auf Zeit, Ort, Würde oder was immer, schliessen einander völlig aus, sind aber doch nur wieder Eins das nothwendige Ergebniss des Andern, da es ohne Vorher kein Nachher, ohne Nachher kein Vorher gäbe. — Wie nun Nichtseyn, Leicht, Kurz, Niedrig, Stimme und Nachher als das was sie sind gar nicht ins Bewusstseyn treten würden, wenn ihnen nicht ihre Correlata Seyn, Schwer, Lang, Hoch, Ton, Vorher gegenüberständen, als solche am Gegensatze erkannt würden, und diesen hinwieder erkennbar machten, so werden, meint Laò-tsè, alle Menschen erst dann sich des Hässlichen und Bösen bewusst, wenn ihnen das Schöne und Gute zur Anschauung gebracht und von ihnen als schön und gut erkannt wird. Und das zu bewirken, ist der Dienst des heiligen Menschen.

3) Folgt aus dem Vorhergehenden, dass das Wesen des heiligen Menschen, den ja eben das sittlich Schöne und Gute auszeichnet, durch seine blosse Erscheinung sich aller Welt in seinem Werth und Adel erkennbar macht und dadurch, indem es die Menschen von dem sittlich Hässlichen und Bösen überführt, ihnen Spiegel, Mahnung und Vorbild wird, und besteht eben hierin seine Aufgabe, sein Beruf: so unterscheidet er sich von den Andern nicht durch eine besondere, hierauf gerichtete Thätigkeit, da diese nur seine Grösse be-

einträchtigen und ihn zum Werkheiligen herabsetzen würde. Seine besondere Aufgabe, sein Geschäft besteht daher gerade im Nicht-Thun; keineswegs aber im Nichtsthun, im Quietismus, was schon der weitere Verfolg des Kapitels widerlegt; vielmehr hilft er allen Menschen, allen Wesen, thut wol wie und wo er kann, und erwirbt sich Verdienste; allein bei dem Allen thut er, als thäte er nicht, und das ist der fernere Sinn dieses Nicht-Thuns. Wir werden es noch in andern Beziehungen kennen lernen. Laò-tsè betrachtet als das einzige grosse Thun des Heiligen, durch die blosse Gewalt seines Vorbildes die Welt zu veredeln, und das ist eben kein Thun. Es ist ein Wirken ohne Werke. Und dass es diess seyn solle, das bezeichnet der paradoxe Ausdruck: Geschäft des Nicht-Thuns, Thun ohne Thun. — Gerade in dem übergeschäftigen thunsseligen China und bei dem damaligen Jagen seiner Fürsten nach Macht, Ländererwerb, Auszeichnung oder Genuss war Laò-tsè's Lehre von frappanter Bedeutung. Auch für unsre Zeit dürfte sie es seyn. — Der »heilige Mensch,« *sching sjîn*, bezeichnet den an Erkenntniss, Sittlichkeit und Lebensklugheit vollendeten Weisen, den idealen Menschen (der im Buche vom Innehalten der Mitte *tschhîng* (10,082) heisst), und ist daher weit mehr, als der »Weise,« *hîan* (10,484), wie Jeder heisst, der durch geistige und sittliche Tüchtigkeit sich auszeichnet, während *kiün tsè* (1150. 2059.), wörtlich »Fürsten-Sohn,« überhaupt der Ausdruck ist für den höheren, edleren Menschen, der nach Vervollkommnung strebt, im Gegensatz zu *siaò sjîn* (2203. 91.), den »kleinen,« gewöhnlichen, gemeinen Menschen. —

[4]) Diese Worte enthalten den Schlüssel zum Vorangehenden. Man könnte doch glauben, gerade der Beruf des heiligen Menschen bringe es mit sich, dass er als Prediger der Wahrheit und Tugend auftrete und dadurch die Menschen zu überzeugen und zu bekehren suche. Laò-tsè giebt nichts auf das Lehren und Lernen. Er weiss, dass man die schönsten Lehren der Weisheit und Moral kennen und für ganz richtig halten kann, ohne selbst sich ihnen gemäss zu verhalten. Darum legt er allen Werth auf die überwindende Macht vorbildlicher Persönlichkeit, welche die Lehre als lebendigen Stoff erzeugt und überträgt. Denn lehren soll freilich der Heilige, aber gerade durch seinen Wandel, und wie diess möglich sey, hat die erste Hälfte des Kapitels gezeigt. Deshalb bedarf er nicht der Worte; er lehrt

stillschweigend. *Dum tacet, clamat.* — Nicht unmöglich, dass diess mit einem Seitenblick auf Khùng-tsȩ̀ gesagt ist, der eben damals mit Schülern umherziehend sich die Verkündigung und Ausbreitung seiner Lehre eifrig angelegen seyn liess.

[5]) Worin im Wesentlichen der Wandel des Heiligen bestehe, wird nun in den Hauptzügen gezeichnet. Zum Verständniss des Gesagten sind die Parallelstellen Kap. 10, 51 und 77 zu vergleichen. Kap. 51 sagt, dass T a ò alle Wesen erzeuge (*sĕng*, zum Leben bringe, hervorbringe), erhalte, aufziehe, ausbilde, vollende, reife, ernähre, beschirme, und fährt dann fort: »Erzeugen und nicht besitzen, thun und nichts drauf geben, aufziehn und nicht beherrschen, — das heisst tiefe Tugend.« Kap. 77 heisst es: »Der heilige Mensch thut und giebt nichts drauf, er vollendet Verdienstliches und weilt nicht dabei.« Kap. 10 steht: »Er belebt und nähret; belebt und hat nicht, thut und giebt nichts drauf, erhält und beherrscht nicht,« und da unmittelbar vorher von dem Heiligen, der ein Land regiert, geredet worden, so kann sich auch diess nur auf ihn beziehen, und auch da wird hinzugefügt: »Das heisst tiefe Tugend.« — Aus der Zusammenfassung dieser Stellen folgt zuvörderst, was hier zwar nicht ausgesprochen, aber für Laò-tsè's Lehre von Bedeutung ist, dass der heilige Mensch Taò ähnlich ist und in seinem Thun Ihm gleicht, was er, wie sich weiterhin zeigen wird, dadurch erreicht, dass er sein Herz von aller Weltzerstreuung entleert, sich allein an Taò hält und mit Ihm Eins wird. — Wie nahe Laò-tsè hiermit der wahren Erkenntniss gekommen, braucht keiner Erwähnung. Sodann wird das Wesen des Heiligen ausdrücklich in die thätige, keineswegs also quietistische, Hingebung an alle Geschöpfe zu ihrer Förderung und Vollendung gesetzt. Indem er aber darin Alles leistet was er vermag, sucht er damit in keiner Weise sich oder das Seinige, will er weder Vortheil noch Ehre davon haben, und betrachtet es bei sich selbst nicht einmal als etwas das der Rede werth sey. Wer möchte auch hierin die Hoheit der sittlichen Anschauung verkennen? — Heisst es nun, um auf das Einzelne einzugehen: »Alle (oder die Myriaden) Wesen treten hervor,« kommen herbei, heben an, wie *tsŏ* hier zu fassen ist, so erinnert diess an Khùng-tsè's Erklärung zum ersten Kuá des *Ĵi kīng*: »Der heilige Mensch tritt hervor (*tsŏ*) und alle Wesen schauen auf ihn.« Hier umgekehrt: Alle Wesen treten hervor

und der heilige Mensch entzieht sich, weigert sich ihnen nicht. Denn alle Geschöpfe und vornehmlich die Menschen bedürfen zur Vollendung ihres Zustandes des heiligen Menschen, seiner Hülfe, seiner Leitung, seines Schutzes; und er weigert sich ihnen nicht, denn er schauet nicht auf sich, sondern auf sie. — »Er belebt und hat nicht« — nehmlich die Wesen. Wird *sêng* im activen Sinne von Taò ausgesagt, so heisst es hervorbringen, schaffen, ins Leben bringen; vom heiligen Menschen in Beziehung auf alle Wesen ausgesagt, kann es nur in übertragener Bedeutung sagen: zum Leben verhelfen, ins Leben fördern. Die idealistische Ansicht, wornach das Ich die Dinge hervorbringt, ist zwar andern chinesischen Philosophen nicht fremd, wol aber Laò-tsè. »Er hat sie nicht,« steht im nachdrücklichen Sinne: er macht sich keine Habe aus ihnen, eignet sie sich nicht zu, nimmt sie nicht für sich in Beschlag; obgleich sie ihm das Leben verdanken müssen, macht er keine Ansprüche auf sie. — *Wèi*, rücksichtlich der Wesen von Taò gesagt, heisst zwar, »er macht sie«, und bedingt könnte man auch von dem Heiligen sagen, er mache sie, nehmlich zu dem was sie seyn sollen. Der Nachdruck liegt indess auf der Handlung: »er thut« — nehmlich Alles an ihnen, was er vermag. »Und doch giebt er nichts drauf«, er fragt nicht darnach (= *ssé*, 145.), oder macht es nicht zu einer günstigen Gelegenheit, nehmlich um Ehre oder Vortheil daraus zu ziehen; denn *schî*, das hier als Zeitwort steht, heisst als Hauptwort »Zeit, Stunde, rechte Zeit, Rechtzeitigkeit, Opportunität«. — Hat er endlich Alles gethan, seine Aufgabe vollständig erfüllt, ist sein »Verdienst vollendet«, so geht er dennoch darüber hinweg, nicht bloss vor Andern, auch bei sich selbst; er »weilt nicht« dabei: *pŭ kiū*, beharrt, besteht nicht darauf.

[6]) Ein feiner, wahrscheinlich sprichwörtlicher Reim, der auf alle die Vorzüge anwendbar ist, die man nur hat, sofern man sie nicht als solche hat, sie sich nicht anzieht. Denn auch wahres Verdienst ist nur so lange vorhanden, als es dem, der es hat, als nicht vorhanden ist. Macht er sich ein Verdienst daraus, so macht er sich eben dadurch schon dafür bezahlt, er »hat seinen Lohn dahin«, und daher kein Verdienst mehr. Weil diess der heilige Mensch nicht thut, daher bleibt ihm sein Verdienst.

Drittes Kapitel.

Nicht hochstellen die Weisen, macht das Volk nicht hadern.[1] Nicht hochschätzen Güter schweren Erwerbs, macht das Volk nicht Diebstahl verüben.[2] Nicht ansehen Begehrbares, macht das Herz nicht unruhig.[3] Daher der heilige Mensch, welcher regiert, leeret sein Herz, füllet sein Inneres, schwächet seinen Willen, stärket sein Gebein.[4] Immer macht er das Volk nichts kennen, nichts begehren;[5] macht er dass die, welche kennen, nicht wagen zu thun.[6] Thut er das Nicht-Thun, dann mangelts nicht am Regiment.[7]

---

1) Mit diesem Kapitel wird der dritte Bestandtheil des Systems der politische, angekündigt, doch in geistreich freier Weise, indem erst am Schluss das eigentliche Prinzip, das durch das Vorangehende einleitend erläutert ist, herausgehoben und mit ihm an das Ethische des vorigen Kapitels angeknüpft wird. In China ist der Staat schon sehr früh als die ethische Form des Gemeinlebens erkannt worden, weshalb das Regieren als sittliche Thätigkeit aufgefasst und als ein Theil der Ethik behandelt wird. Darf man den Staat zuhöchst als den zur Volksgemeinschaft erweiterten idealen Menschen betrachten, so fehlte dort diesem Gedanken auch die praktische Vermittelung nicht, indem der altchinesische Staat reiner Patriarchalstaat, mithin nur die erweiterte Familie war, die Familie nur der erweiterte Mensch, und dieser nach ethischem Postulate der ideale ist, welchem Laò-tsè's »heiliger Mensch« entspricht. Zu einem Staate dreimal examinirter Beamten, die das patriarchale Prinzip für

sich ausbeuten und nach Bedürfniss einbläuen, ist China erst lange nachher geworden. Eine andere Gestalt des Staates, als die patriarchalische und insofern monarchische, kennt unser Denker noch nicht, auch dürfte er in jeder anderen das Prinzip der Einheit vermisst haben, ohne welches ihm aller reale Bestand undenkbar war (Kap. 39). Da ihm nun aber die Freiheit und Selbständigkeit der Unterthanen eben so sehr Postulat ist (Kap. 17), so findet er die Gewährschaft für diese nur in der verzichtenden Selbstbeschränkung der unbedingten Gewalt, deren allein der heilige Mensch fähig ist. Daher concentrirt sich seine Politik in der Darstellung der Regierungsgrundsätze und Regierungsweise des heiligen Menschen, wovon hier einleitend geredet wird. Ist dabei auch wohl hauptsächlich der Fürsten selbst gedacht, so sind doch natürlich alle, die berufen sind rathend und thatend im Regiment mitzuwirken, eingeschlossen. — Der Gedankengang des Kapitels ist nicht herabsteigend vom Prinzip, sondern zu ihm aufsteigend. — Ehre und Macht einerseits, kostbare Besitzthümer anderseits sind es, welche die Begierden der Menschen aufregen, sie ablocken von der Einfalt und dem Maasshalten und zum Schlimmen verführen. Am Besten daher, das Volk lernt dergleichen gar nicht kennen, und diess soll Verfahren und Beispiel des »heiligen« Fürsten bewirken. Beim ersten Satze ist als selbstverständlich hinzuzudenken, dass dem Landesfürsten Hoheit und Macht gebühren, und dass er zur Regierung sich der ausgezeichneten und tüchtigen Männer, der Weisen *(hîan)*, bediene. Wenn er nun aber diese Männer dabei selbst mit Hoheit, Pomp und äusseren Ehren bekleidet, so werden sofort die Leidenschaften der Andern entbunden, aus Neid, Missgunst, Eifersucht bestreiten sie die Würdigkeit der Erhöheten, machen ihnen ihre Stellung streitig, und die Sucht nach Macht und Ehren stiftet überall Zwietracht und Nebenbuhlerei. Diess ist mit dem Hadern, Zanken, Bestreiten, *tsēng*, gemeint. — Wie richtig diese unter viel einfacheren Verhältnissen gemachte Beobachtung ist, bestätigt unser heutiges Parteitreiben, das Bekämpfen der Hochgestellten, das Jagen nach Ministerportefeuilles und Ehrenstellen etc.

²) Was nur Wenige erringen und besitzen können, erregt am meisten die Begier es zu erlangen, und verleitet die, denen es auf andre Weise unerreichbar bleibt, es sich auf unrechtmässige Weise anzueignen. In dieser Hinsicht nennt Laò-tsè sogleich den Diebstahl

als das Äusserste (vgl. auch Kap. 53 a. E.). Darum soll der Fürst auf dergleichen schwer zu erwerbende Kostbarkeiten keinen Werth legen. Wir würden sagen: Wird unnützer Luxus nicht von obenher gezeigt und befördert, so wird beim Volke nicht die Begier darnach aufgeregt und es sucht dieselbe nicht durch unerlaubte Mittel zu befriedigen. Die Ausleger verfehlen nicht zu bemerken, dass der rechte Landesfürst seine Reichthümer nicht zu nutzlosem Prunk und Pomp, sondern zum Besten seiner Unterthanen und vor Allem um ihnen die nothwendigen Bedürfnisse zu verschaffen, anwende; dadurch verstopfe er die Quelle von Dieberei und Raub.

[3]) Stanislas Julien hat diesem Satze wegen der Symmetrie mit den beiden vorigen, einer vereinzelten Lesart folgend, das Wort *mîn*, Volk, eingefügt, so dass es bei ihm heisst: »Nicht ansehen Begehrbares, macht des Volkes Herz nicht unruhig.« Er hält diess für erforderlich, weil sich das *pŭ kián*, »nicht ansehen«, auf den König beziehen müsse. Allein so significant bezieht sich auch das »nicht hochstellen«, das »nicht hochschätzen« nicht auf den König oder Fürsten, um es nothwendig auf ihn zu beschränken. Dann aber ist hier auch nicht der Gedanke symmetrisch; denn wer ansieht, was begehrt werden kann, dem wird zunächst das eigene Herz unruhig, aufgeregt, verwirrt *(luán)*, er sei Fürst oder gehöre zum Volke. Endlich aber gehören ja auch Erhöhung und Reichthümer zu dem, was begehrt werden kann. Der Satz dürfte daher ganz allgemein zu fassen seyn, und den Sinn haben: Wer das nicht sieht und nicht ansieht, was die Begier erregen kann, dessen Herz geräth nicht in Unordnung; weshalb denn auch hierin der Regierende dem Volke als Vorbild vorangehen soll.

[4]) Um jenen Forderungen zu genügen, bereitet der heilige Mensch, wenn er im Regimente sitzt, vor Allem sich selber zu. In unverkennbarer Bezugnahme auf den voranstehenden Satz heisst es zuerst: »er leeret sein Herz«, nehmlich von allen Begierden, die es beunruhigen könnten; er macht es rein und frei von Leidenschaften, Wünschen, von aller Anhänglichkeit an äusserliche, weltliche Dinge. Dagegen »füllet er sein Inneres« *(fŏ*, im eigentlichen Sinne »Bauch«, in übertragener Bedeutung *»the seat of the mind«. Morrison.)*, d. h. er zieht sich in sich selbst zurück (vgl. Kap. 10) und äussere Güter verschmähend, sammelt er innere, füllet er seinen inwendigen Men-

schen mit geistigen Schätzen. »Er schwächt seinen Willen«, — er nimmt dem nach aussen gerichteten Streben und Trachten die treibende Kraft und tilgt damit die Wurzel der schädlichen, eigne und fremde Kräfte verzehrenden Viel- und Grossthätigkeit. Dagegen »stärkt er« seine Knochen, »sein Gebein«; was die Ausleger von der physischen Kraft allein verstehen wollen, wobei aber zugleich, und wol vorwiegend, an das zu denken seyn dürfte, was dem inwendigen Menschen in gleicher Weise Festigkeit, Haltung und Aufrichtung giebt, wie dem Körper das Knochengerüst, — was wir also etwa Charakterfestigkeit nennen würden. Dabei entspräche es ganz Laò-tsè's Denkweise, diese Antithesen zugleich consecutiv zu fassen: denn wird das Herz geleert von Begierden nach weltlichen Dingen, so füllt sich das Innre mit geistigem Gut, und schwächt der Mensch durch eigne Willenskraft sein Wollen und Trachten, so erstarkt er an Seel' und Leib.

5) Ist der heilige Regent so beschaffen, so wird er »beständig bewirken, dass das Volk weder kennt noch begehrt« — wozu das Object aus dem Frühern zu ergänzen ist: dasjenige, was Hader, Diebsgelüst, Herzensunruhe erregt, lernt es nicht kennen, denn diess Alles hält er ihm fern; und was es nicht kennt, begehrt es nicht. *Ignoti nulla cupido.* Nach Laò-tsè ist Unschuld edler und köstlicher als Tugend. Auch diese seine Forderung kann uns die Gegenwart verständlich machen, denn der Luxus und das Wolleben der höhern Stände ist ohne Zweifel Hauptursache der Unzufriedenheit, der unordentlichen Gelüste und Unruhe der niederen.

6) Kann der heilige Regent rücksichtlich dessen, was die Begierden aufregt, nicht Jedermann in Unkenntniss und dadurch in der Einfalt der Unschuld erhalten, so wird er doch die nicht mehr Unschuldigen, »die welche kennen«, durch sein eignes negatives Verhalten und vermöge der Autorität seines Vorbildes zurückhalten, vom Begehren zur That fortzuschreiten, und also bewirken, dass sie »nicht wagen zu thun«.

7) Nachdem bisher gezeigt worden, wie der ideale Regent durch sein negatives Verhalten das Volk von dem Unrechten und Verderblichen zurückhalte, und was er dadurch b e w i r k e *(ssè)*, wird dasselbe nun in die Worte zusammengefasst: *wêi wû wêi*, »er thut Nicht-Thun«, sein Thun ist ohne Thun; was eben nichts anders sagt, als er wirkt

durch sein negatives Verhalten, damit an den ethischen Satz des vorigen Kapitels anknüpft, und dort wie hier paradox ausgedrückt ist, um das Nachdenken herauszufordern. Man vergleiche hierzu § 21 der Einleitung. Da das Nicht-Thun hier vom heiligen Menschen als Regierendem ausgesagt ist, so verneint es dessen Activität in dieser Eigenschaft, sagt also, dass der ideale Regent lediglich als sittliche Potenz wirke, hierdurch sittlich geordnete, freie, friedliche Zustände und damit Glück, Wolstand und Zufriedenheit herbeiführe. Verhält er sich daher so, »thut er das Nicht-Thun, dann« — *tsĕ*, was das vorangehende *wêi wû wêi* zum bedingenden Satze macht — »dann ist nicht nicht-regiert« oder »dann mangelts nicht am Regieren«, sowol am guten Regieren, als am Regieren überhaupt. Denn *tschi*, das zunächst »zurechtbringen, heilen«, dann auch »regieren« heisst, hat im letztern Falle die Nebenbedeutung des guten, heilsamen Regierens. Dennoch soll hier wol vornehmlich gesagt seyn, wenn der Regierende sich als solcher der Activität enthalte und nur als ethische Autorität wirke, so sey das durchaus noch keine Regierungslosigkeit, keine Anarchie.

Viertes Kapitel.

Taò ist leer, und gebraucht er dess, wird er nie gefüllt.[1] Ein Abgrund, oh! gleicht er aller Wesen Urvater.[2]

»Er bricht seine Schärfe,
Streut aus seine Fülle,
Macht milde sein Glänzen,
Wird eins seinem Staube«[3] —

Tiefstill — gleich wie wenn er dawäre.[4] Ich weiss nicht, wess Sohn er ist. Er zeigt sich als des HErrn Vorgänger.[5]

---

1) Indem Laò-tsè zu dem Hauptgegenstande des ersten Theils (vgl. § 24 der Einl.), der ausführlicheren Darstellung des Prinzips, mit diesem Kapitel übergeht, knüpft dasselbe dem Inhalte nach an das erste Kapitel an. Seine Schwierigkeiten, die schon Stan. Julien anmerkt, treten zumeist bei dem Anfangssatze hervor. Obgleich wir obige Uebersetzung desselben keineswegs für unanfechtbar halten, wollen wir sie doch zu rechtfertigen suchen. In allen Ausgaben des Originals heisst er, ohne Varianten: *Taò tschhūng, ôll júng tschī, hoĕ pŭ jĭng*. Beginnen wir mit den letzten Worten *pŭ jĭng*, so gibt diese, nach Auffassung einiger Ausleger, Julien durch *inépuisable*, Chalmers durch *exhaustless* wieder. Allein da von *tschhūng*, »leer«, *jĭng* der Gegensatz ist, so heisst es hier, wie immer, »voll, gefüllt«, *pŭ jĭng* mithin »nicht voll, nicht gefüllt«, also genau das Gegentheil von »unerschöpflich«. Und da *jĭng*, nach seiner Stellung, als Zeitwort, und in Ermangelung eines Objects, als Passivum anzusehen ist, so heisst es: »er wird nicht gefüllt«. Das dem *pŭ* voranstehende *hoĕ*

erklärt Hô-schâng-kūng durch *tschhâng*, »immer, ewig«; was allerdings nur zulässig ist, wenn es als eine das »nicht« in Beziehung auf seine Dauer unbestimmt machende Partikel angesehen wird; da diess aber ganz annehmbar erscheint, so haben wir *hoë pü* durch »nie« wiedergegeben. Was heisst nun aber *júng tschī*? Julien übersetzt: *si l'on fait usage*, nimmt also für das Zeitwort *júng*, gebrauchen, ein unbestimmtes Subject an und bezieht das Fürwort *tschī* auf Taò. Dass diess grammatisch zulässig sey, versteht sich bei Julien von selbst, auch könnte Lào-tsè gar wol sagen *júng taò*, *Taò* gebrauchen oder anwenden (vgl. Kap. 6 a. E.). Freilich dürfte man *jîng* dann wol auf dasselbe Subject beziehen, und übersetzen: »Taò ist leer, und wer ihn gebraucht, wird nie gefüllt«; allein, da alsdann der zweite Gedanke nur eine Folge des ersten wäre, so würde er nicht durch *ôll* angeschlossen seyn; dann aber würde er doch auch an diese Stelle, ja in das ganze Kapitel, wo immer nur von Taò selbst geredet wird, gar nicht passen. Gerade das verbindende *ôll*, »und doch, und zugleich«, zeigt, dass die Gegensätze »leer seyn« und »gefüllt werden« sich auf dasselbe Subject, Taò, beziehen sollen. Ist dem so, dann muss *júng* eine Thätigkeit bezeichnen, welche darauf gerichtet wäre, die Leere Taò's zu füllen, was sodann unmöglich genannt wird. Welch ein andres Subject liesse sich aber für diese Thätigkeit denken, als Taò selbst? Ist nun Taò das Subject für *júng*, so kann er nicht das durch das Fürwort *tschī* bezeichnete Object seyn, als dieses muss vielmehr das *tschhūng*, das »Leerseyn«, angenommen werden. Und so kommen wir zu dem Sinn: Taò ist leer, und dabei gebraucht er diese Leere, um sie nehmlich zu füllen, ohne dadurch selbst je gefüllt zu werden. — Bei aller Unbeholfenheit des Ausdrucks lässt sich der speculative Gehalt doch nicht verkennen. Indem Taò als leer bezeichnet wird, ist alles Gegenständliche aus ihm hinweggenommen und er wird nur noch als das rein urständliche Wesen, als das absolute Subject gedacht. Nun aber verharrt er nicht in dieser blossen Leere, er gebraucht, er benutzt sie und setzt, was zunächst in ihr bloss seyn k o n n t e, als Seyendes in sie, womit es durch den Vorgang, der in Kap. 21 dargestellt ist, zur Heraussetzung des durchaus Gegenständlichen, d. i. des Universums kommt. Würde damit nun das rein urständliche Wesen gefüllt, ausgefüllt, so könnte diess nicht anders seyn, als indem es selbst in das Gegenständliche über- und aufginge

und daher ausser sich geriethe. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr bleibt es in sich und bei sich, weil es immer noch grösser ist, als alles gegenständliche Seyende, das es in jene Leere gebracht hat, denn es wird davon nie ausgefüllt.

[2]) Eben weil Taò nie gefüllt wird durch Alles, was er in sich hervorgebracht hat ohne dass er selbst es ist, ist er ein unendlicher »Abgrund«, *juân*, dessen Tiefe das Geistesauge nicht durchdringen, in dem es nichts Unterscheidbares mehr wahrnehmen kann; denn der letzte Grund von Allem ist grundlos und unterschiedslos. Weil er aber in dieser Abgründigkeit Grund und Anfang von Allem ist, was durch ihn an sich seyend geworden, so verhält er sich zu dem Universum gleichsam wie ein Ahnherr *(tsūng)*, der als Ursprung und Stifter eines Geschlechtes verehrt wird.

[3]) Die Ausleger sind uneins, ob diese Verse sich auf Taò beziehen oder auf »den, der Taò hat«. Zur Annahme des letzteren gibt der Text nicht die geringste Veranlassung, weiset es vielmehr geradezu ab, und es kann nur aus Kap. 56 geschlossen seyn, wo das Citat, noch um zwei Verse vollständiger, auf den (Taò)-Erkennenden angewandt wird. Dort aber findet sich der Zusatz: »Das heisst tiefes Einswerden«, mystische Wesenseinheit — mit Taò nehmlich —, was denn doch wohl auf unsere Stelle zurückweist und in dieser die Beziehung auf Taò bestätigt. Schon desshalb dürfte Stan. Julien nicht beizustimmen seyn, wenn er meint, »vielleicht müsse man diese vier Satzglieder aus diesem Kapitel streichen, wo sie nicht an ihrer Stelle zu seyn schienen, möge man sie auf Taò beziehen oder auf den Weisen, der Taò hat«. Gar wol aber dürften sie an ihrem Platze seyn. Denn wenn die Chinesen dem in die Geisterwelt hinaufgeschiedenen Stammvater die stetige Obhut und Fürsorge für sein ganzes Nachgeschlecht zuschrieben, und wenn Taò soeben mit einem Stammvater aller Dinge verglichen war, so lag es natürlich nahe zu sagen, wie er denn nun zu alle den Wesen, die »gleichsam« seine Enkel und Nachkommen seien, sich verhalte. Und das sollen die Verse wenigstens kurz andeuten. — Heisst es zuvörderst: »Er bricht seine Schärfe« oder Spitze *(sjúi)*, das schneidig Durchdringende seines Wesens, so wird damit zuerst seine herbe Unwiderstehlichkeit anerkannt, die alles Widerstrebende gleichsam zu durchschneiden und zu durchbohren vermag; zweitens aber auch erkannt, dass er

diese seine vernichtende Schärfe (die das alte Testament als ein verzehrendes Feuer bezeichnet), an seinen Wesen abbricht, sie an ihnen und vor ihnen umbiegen lässt, damit sie davon, wie wir hinzusetzen müssen, nicht zerstört, und sofern sie frei wollende sind, nicht unfrei werden. Aber er hält sich dergestalt nicht bloss von ihnen zurück, er theilt ihnen auch auf alle Weise mit und »streut aus seine Fülle« — wobei wir nach dem Khāng-hī'schen Wörterbuche *kiài* durch *sàn* (3756) = *spargere*, und *fĕn* durch *schíng* (6559) = *abundantia* erklären —; er behält seinen mannigfaltigen Reichthum nicht für sich, nicht in seinem blossen Können beschlossen, sondern bringt ihn heraus und theilet ihn aus an die Geschöpfe. Wenn er aber so sich ihnen eröffnet im Dargeben und Mittheilen, so würden sie selbst in seiner Güte die strahlende Herrlichkeit seines Wesens nicht ertragen können und ihr erliegen; er aber »macht milde sein Glänzen«, sänftiget seine Lichtglorie, dass sie sich ihnen wolthuend und harmonisch anbequemt *(hô)*, und so sie zu sich heraufhebt, indem sie sich zu ihnen herablässt. Und noch nicht genug. Die Herablassung Taò's geht bis zum Äussersten: »Er wird eins, wird gleich, identificirt sich *(thûng)* seinem Staube«, dem was für ihn das Geringste, Niedrigste, Flüchtigste ist, dem Vergänglichen und Verächtlichen, in welchem Sinne auch die Buddhisten diese Welt *tschhîn*, Staub, nennen. — Die Anwendung des letzen Verses auf Taò zeigt, dass Laò-tsè die Idee einer Synthesis Gottes mit der Creatur hatte, deren Verwirklichung der Mittelpunkt des Christenthums ist. —

[4]) Diese Worte schliessen sich eng an das Vorhergehende an und sagen, wie Taò dabei sich an sich selbst verhalte. — Unsere besten Ausgaben lesen; *tschàn hî ssé sjŏ thsûn;* nach Julien hätten die meisten, statt *sjŏ* (8873), *hoĕ* (3181); auch finde sich einmal *tschhâng* (2439), was er selbst vorzieht, während er die Lesart *sjŏ* unberücksichtigt lässt. Wir halten *sjŏ* für das Richtige und fassen *ssé sjŏ* als »gleichseyn wie« oder bei folgendem Zeitwort »gleichwie wenn, gleich als ob«; *thsûn* aber nicht in dem Sinne von »bestehen« *(subsister)*, sondern von »daseyn, existiren«. Das *hî* haben wir nur durch den Gedankenstrich angedeutet *(In the middle of a sentence it denotes an enquiry, which is answered in the following member. Morrison.)*, und fassen die Aufeinanderfolge etwa so: Er macht sich gleich seinem Staube — und das bei der tiefsten Stille? ja als ob er

in herausgesetzter Wirklichkeit dabei wäre! Denn was die Verse von ihm aussagen, könnte ja dadurch zweifelhaft erscheinen, dass er selbst dabei durchaus verborgen und ohne Bewegung bleibt. Diess wird denn auch nicht geleugnet, vielmehr zugegeben, jenem seinem Verfahren aber zugleich eine solche Thatsächlichkeit zugesprochen, »gleich als ob« es von einem wahrnehmbar Wirklichen ausginge. Denn ein Daseyn wie dieses hat Taò nicht, der vielmehr, mit ihm verglichen, ist, als wäre er nicht; von dem also ein solches Daseyn nur gleichnissweise ausgesagt werden kann. — Gegen die Lesart *tschhâng* spricht, dass Laò-tsè doch wohl nicht sagen kann, Taò g l e i c h e nur einem Ewig-Seyenden, nachdem er in dem ersten Satze des Buchs seine Ewigkeit als unzweifelhaft vorausgesetzt.

[5]) Laò-tsè will nicht sagen, Taò könne vielleicht eines Anderen Sohn seyn, den er nur nicht kenne, sondern der Ausdruck ist Einkleidung des Gedankens: er kenne nichts, was Taò vorausgehen oder vorausgegangen seyn könne. Es giebt kein Jenseits, kein Älteres und Ursprünglicheres vor Taò. Er, der Grund von Allem, hat nicht wieder einen Grund. Dagegen zeigt er sich als — oder ist er der Form nach — des HErrn, des *Schâng-tí*, Vorfahr oder Vorgänger, der Frühere und Ältere. Es ist diess bei Laò-tsè die einzige Stelle, wo er von dem (höchsten) HErrn spricht, und sie ist sehr merkwürdig. Er identificirt den HErrn nicht mit Taò, stellt ihn vielmehr in das Verhältniss eines von Taò Ausgegangenen und Hergekommenen. Diess kann nicht als mythologische Succession gemeint seyn, und seiner ganzen Denkweise zufolge wäre es unmöglich, anzunehmen, er betrachte beide als zwei Götter im Sinne der Hindu oder der Griechen. Da er sich jedoch nirgends darüber äussert, so sind wir nur auf Vermuthungen angewiesen. Vielleicht dachte er sich das Verhältniss so. Eine herrschende und regierende Macht über der Welt, und das bedeutet *Schâng-Tí*, kann nicht eher seyn, als bis die Welt ist. Vor dem Werden der Welt ist nur der absolute Grund als das unaussprechliche Wesen, und diess muss erst als der aussprechliche Taò alle Dinge in ihr Seyn hinausführen, damit nun die Gottheit auch Herr und Herrscher *(Tí)* über die Welt seyn könne. Es dünkt uns nicht unwahrscheinlich, dass unserm Autor der »oberste Herrscher« nur eine besondere jüngere Würde des namenhabenden Taò, der offenbarenden und bildenden Potenz des göttlichen Wesens,

war. Auch liesse sich denken, das er mit diesen letzten Worten zugleich auf den geschichtlichen Vorgang anspielen wollte, wornach die Bezeichnung des höchsten Wesens schon in älterer Zeit aus Taò in Scháng-tí übergegangen (vgl. die Einleitung § 12.), und dass er nun, daranknüpfend, beide Benennungen verwenden wollte, um dem Gedanken einer innergöttlichen Anderheit und Gegenheit, dem wir schon im ersten Kapitel begegneten, einen neuen Ausdruck zu geben. — *Siáng*, als Zeitwort, heisst (wie das andere *siáng* No. 437) »eine Gestalt, eine Form annehmen oder haben, gleichen, sich darstellen oder als etwas zeigen«. *Siān*, durch das vorangehende *tschī* als Substantiv ausgewiesen, ist der Vorgänger oder Vorfahr.

Fünftes Kapitel.

Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Heu-Hund.[1] Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; er nimmt das Volk für einen Heu-Hund.[2] Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasbalg![3] Er ist leer und doch unerschöpflich; er regt sich, und umsomehr geht heraus.[4]

»Viel Worte meist in Nichts verrinnen;
Und besser, man bewahrt es innen.«[5]

---

1) Es ist ein auffallendes Paradoxon, dass Himmel und Erde, — diese grossen verehrungswürdigen Naturmächte, — und wie sie, so die heiligen Menschen ohne Menschenliebe seyen. Dieser Ausspruch und einige ähnliche haben Laò-tsè den Vorwurf eingetragen, er verkleinere Menschenliebe und Gerechtigkeit (vgl. Kap. 18. 19.) Die Ausleger suchen ihren Autor auf verschiedene Weise zu retten. Einige erklären das Wort *sjîn*, das »Menschlichkeit, Menschengefühl, Menschenliebe, Wolwollen, Mitleid« heisst, an unserer Stelle durch »Vorliebe, besondere Zuneigung«, die sich also nur auf Einzelne erstrecken, und lassen Laò-tsè sagen, Himmel und Erde, und so auch der Heilige, zögen Niemand vor, und behandelten Alle gleich gütig. Aber zu dieser Auslegung passt das angeschlossene Gleichniss nicht. Andre sagen, *pŭ sjîn*, »nicht menschenliebend«, soll

heissen, keine Menschenliebe zeigen, wiewol sie das Motiv sey. Allein auch hierzu passt das Gleichniss nicht. In Betreff des letzteren wird uns berichtet, dass man beim Opfern einen aus Heu gemachten Hund vor den Altar stelle, um Unglück abzuwehren, dass man ihn hierbei mit allerlei kostbarem Schmuck verziere, nach dem Opfer dessen entkleide und auf die Strasse werfe, wo er zertreten werde. Für was nimmt man denn nun den Heu-Hund als solchen, als was sieht man ihn an? Offenbar nicht für einen Gegenstand des Mitgefühls oder Wolwollens, sondern als etwas Gleichgültiges, das man nur um eines Höheren, nehmlich um des Opfers willen, so reich ausschmückt, nicht aber um seinem Gefühle gegen dasselbe genugzuthun. Sagt demnach das erläuternde Gleichniss, dass Himmel und Erde alle Wesen nicht um des theilnehmenden Gefühls, sondern um eines Höheren willen, mit Schmuck und Gaben überhäufen, so kann *ʒîn* weder Vorliebe für Einzelne bedeuten, noch kann es das eigentliche Motiv seyn, wird als solches vielmehr gerade abgelehnt. Und was ist ihr Motiv? Taò. Denn Taò ist ihr Richtmass und Vorbild (Kap. 25 a. E.). Es ist das Göttliche, dessen sie theilhaftig sind, das sich erweiset in ausquellender und überfliessender Gütigkeit.

²) Auch der heilige Mensch handelt nicht aus blosser mitleidiger Gefühlsregung; in dieser Hinsicht achtet auch er das Volk — wörtlich: »die hundert Namen« oder »Geschlechter« — für einen Heu-Hund. Nicht als ob er diese Menschenliebe nicht hätte; aber nicht ihn macht die Menschenliebe gut, sondern er macht die Menschenliebe gut; denn er hat mehr als sie, er hat die selbstlose Güte (Kap. 8.), welche Laò-tsè Tugend nennt, welche ihn Taò annähert, noch mehr, er hat Taò. Denn so stuft es Laò-tsè ab: Taò verloren, dann hat man Tugend; Tugend verloren, dann hat man Menschenliebe etc. (Kap. 38.); und ähnlich (Kap. 18.): Wird der grosse Taò verlassen, so gibt es Menschenliebe und Gerechtigkeit. Laò-tsè wusste gar wol, wie wenig im Grunde an jener Menschenliebe ist, die man im Deutschen Gutherzigkeit nennt und die nicht selten nur Schwäche ist, wenn sie nicht im höchsten sittlichen Grunde, in Gott wurzelt. Daher seine wiederholte Polemik gegen sie, die vielleicht auch gegen Khùng-tsè gerichtet war, da dieser sie für die höchste Vortrefflichkeit erklärte.

[3]) »Was zwischen Himmel und Erde«, *thîan tî tschî kiān*, kann nicht der abstracte Raum seyn (Chalmers), von dem eine Productivität nicht ausgesagt werden könnte; aber eben so wenig Taò, wie chinesische Ausleger meinen, da es mit der Denkweise Laò-tsè's nicht übereinstimmen würde, den ewigen Urgrund Himmels und der Erde als von diesen beiden befasst darzustellen. Es ist vielmehr das, was durch das Zusammenwirken beider zwischen ihnen enthalten ist. Die Vergleichung mit dem Blasbalge zeigt, dass dabei diess Zusammenwirken, wie das der Wände des Blasbalges, die Hauptsache ist.

[4]) Ein Gleichniss wird angeführt, um das Unbekannte durch das Bekannte zu lehren, und deshalb können sich diese Aussagen nur auf den Blasbalg beziehen; es versteht sich von selbst, dass alsdann das Gleiche gilt von dem, was zwischen Himmel und Erde vorgeht. So hat das Gleichniss selbst und seine Anwendung keine Schwierigkeit. (*Khiū*, nach dem Khāng-hī'schen W. B. soviel als *tsin*, 6567; *pŭ khiū* also: »er wird nicht erschöpft« oder »ist unerschöpflich«.) Es fragt sich nur, woran denn das, was Himmel und Erde zwischen sich enthalten, unerschöpflich ist und was sie daraus hervorgehen lassen. Diess kann nach dem Zusammenhange nur das seyn, was sie — auch ohne Menschenliebe — allen Wesen als Gaben und Schmuck verleihen, Alles mithin, was den Geschöpfen gut, nützlich, wolthätig, erfreulich ist, kurz was ihr Leben fördert, wie der Windstrom des Gebläses die Flamme. Productiv macht sie in dieser Hinsicht also nicht ein Gefühlsantrieb, sondern der ausfliessende Reichthum dessen, was sie aus dem »Leeren« unerschöpflich hervorzubringen vermögen.

[5]) Der angeführte Reim, der etwas Sprichwörtliches hat, scheint hier in mehrfacher Absicht zu stehen und nicht bloss die Unzulänglichkeit der Rede in Bezug auf das eben Erwähnte andeuten zu sollen, sondern auch den Grund, weshalb der Weise überhaupt schweigsam ist, und weshalb der Autor die weitere Erörterung hiermit abbricht. Die segensreiche Erzeugungskraft des Zusammenwirkens von Himmel und Erde hat etwas so geheimnissvoll Wundersames, dass man, bei allem Reden davon, doch einmal über das andre ins Stocken geräth und nichts weiter zu sagen weiss. Bei Betrachtung solcher Dinge in seinem Innern thut man daher besser, das Innre (*tschūng*) festzuhalten, zu bewahren, d. h. nicht zu ver-

suchen, es zu äussern. Eine Hinweisung auf das Innehalten der rechten Mitte im viel oder wenig reden wäre hier ein sehr schwacher Gedanke, obgleich *scheù tschūng* diess heissen könnte. *Tschūng* bedeutet aber auch die Mitte einer Person, ihr Centrum, ihr Inneres, oder was in ihr ist, und so dürfte es hier gemeint seyn. Sofern die Worte die Äusserung des Innern sind, steht dann *tschūng* dem *jân*, »Wort, reden«, und nicht dem *tō*, »viel« entgegen.

Sechstes Kapitel.

»Der Thal-Geist ist unsterblich; er heisst das tiefe Weibliche.[1] Des tiefen Weiblichen Pforte, die heisst Himmels und der Erden Wurzel.[2] Je und je ist er wie daseyend;[3] man braucht ihn mühelos«.[4]

---

1) Von Himmel und Erde als den ersten grossen Naturmächten ist in dem vorigen, diesem und dem nächsten Kapitel die Rede. Im vorigen nach ihrer affectlosen und unerschöpflichen Ausgiebigkeit, im nächsten nach ihrer Selbstlosigkeit und deren Folgen; und in beiden Kapiteln nach ihrer Vorbildlichkeit für den heiligen Menschen. In diesem Kapitel wird zurückgegangen auf das tiefere Princip ihres Werdens und Wesens. — Der Philosoph Liĕ-tsè (um 400 v. Chr.) führt diess Kapitel ebenfalls an und zwar mit den Worten: *Hoâng-tí schū jüe*, »Hoâng-tí's Buch sagt«. Ihm muss also ein Buch unter diesem Titel vorgelegen haben, wie man denn auch weiss, dass die Taò-ssé den Ursprung ihrer Lehre von dem sagenhaften Kaiser Hoâng-tí, dessen hundertjährige Regierung in die Jahre 2697—2597 v. Chr. gesetzt wird, herleiten. Da Liĕ-tsè nun das Taò tĕ kīng kannte, gleichwol aber diess Kapitel auf Hoâng-tí's Buch zurückführt, so muss er dieses für das ältere erkannt und bei Laò-tsè in unserm Kapitel nur eine Citation gefunden haben. Auch ist kein Grund abzusehen, weshalb man die Richtigkeit seiner Ansicht bezweifeln sollte. Zur Erklärung des Inhalts hat er nichts beigetragen; er schliesst nur daraus, dass, »was die Wesen hervorbringe, nicht hervorgebracht sey, was die Wesen wandle, nicht gewandelt werde«. — Dass der Ausdruck »Thal-Geist« sich im Allgemeinen auf Taò beziehe, ist nicht zu bezweifeln; sollte aber nicht etwas

Besonderes damit bezeichnet werden, so wäre kein Grund für diesen Ausdruck vorhanden. Auch deutet er sich dadurch an, dass dieses Bezeichnete das tiefe Weibliche genannt wird. Die Erklärungen der Ausleger sind ungenügend. Das Khāng-hī'sche WB. erklärt *kŭ* in unsrer Stelle durch *jàng* (12,351), *almus, nutriens, sustentans;* diess ist jedoch mehr Auslegung als Worterklärung. Das Schriftzeichen für *kŭ* stellte Wasser dar, das durch einen Mund ausströmt, und bedeutet einen fortgeleiteten Quell, einen Berg- oder Waldbach, Rinnsal, Strombett, gewöhnlich ein Thal. Wir haben den letzten Ausdruck gewählt, erklären ihn aber durch das Thalwärtsgehn oder Ausfliessen. *Kŭ schîn* ist demnach der »ausfliessende Geist«. Er wird zunächst als der bezeichnet, der »nicht stirbt« und in bleibender Lebendigkeit unsichtbar da ist, während alle Wesen aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit herausgebracht werden und durch das Sterben in die Unsichtbarkeit zurückgehen müssen. — Der unsterblich-ausfliessende Geist heisst nun (nehmlich ist) das »tiefe (oder mystische) Weibliche«. Diess zeigt uns, dass wir unter ihm das zu denken haben, was wir bereits zu Kap. 1 als das Weibliche in Taò annehmen mussten, vermöge dessen Er aller Dinge Mutter werden konnte. Denn dass hier von etwas zu Taò Gehörigem geredet wird, ist offenbar.

[2]) Hiess es im ersten Kapitel, die beiden Potenzen der Gottheit in ihrer Einheit seyen alles Herrlichen und Geistigen Pforte oder Ausgang, so ist zu schliessen, dass von ihnen auch der unsterbliche Thalgeist, diess »Ewigweibliche« ausgegangen, und stetig ausgeht. Nun wird aber hier diesem ausfliessenden Geiste selbst wieder eine Pforte, ein Ausgang zugeschrieben, welche die Wurzel Himmels und der Erden genannt wird, während der Urgrund oder Anfänger dieser Ersten Naturmächte nach Kap. 1 das unnennbare Urwesen ist. Diess weiset dem ausfliessenden Geiste, dem Tiefweiblichen, ein doppeltes Verhältniss zu, in welchem es jedesmal als vermittelnde Potenz auftritt. Es ist 1) dasjenige, wodurch die Erste oder Ur-Potenz der Gottheit jene grossen Grundlagen der Welt ausgehen lässt, und 2) das, wodurch die Zweite Potenz Mutter aller Wesen wird. Es scheint daher der Letzteren besonders zugehörig und gleichsam ein Bestandtheil ihres Wesens zu seyn. Aber nochmals müssen wir es nach einer doppelten Seite in Betracht ziehen. Es ist 1) Geist, und

hat daher, nach Kap. 39, die Selbsteinheit, die ihm Verstand, Intelligenz giebt und ohne welche es vergehen würde, also nicht unsterblich seyn könnte; ist ferner, nach Kap. 21 (wo es durch das Synonym *tsing*, 7698, bezeichnet wird) in Taò und Taò's Geist. Aber es ist 2) auch das Weibliche, d. i. das Empfangende, Ausgestaltende, nach Aussen Setzende. Aus dem Allen ergiebt sich, dass dieser Geist Taòs von Laò-tsè als dritte Potenz in dem ewigen Urwesen gedacht wird, welche von den beiden Ersten ewig lebendig ausfliesst; dass in ihn aber zugleich hineingelegt wird, was die occidentalische theosophische Speculation als die göttliche Weisheit, חָכְמָה, die göttliche Σοφία, die Idea der Platoniker, die göttliche Imagination oder Magia Jacob Böhmes etc. substanziirt hat.

[3]) »Je und je«, *miân miân*, wie ein stetig fortlaufender Seidenfaden, unaufhörlich, immerwährend, ist der ausfliessende Geist des Tiefweiblichen »wie daseyend« welches letztere genau mit denselben Worten Kap. 4 von Taò gesagt war, in dieser Hinsicht ihn also Taò gleichstellt. Auch er ist zwar, aber in anderem Sinne, als die Dinge, an denen wir ein gegenständliches Seyn, ein Daseyn wahrnehmen, und indem Sichtbares unerschöpflich aus ihm hervorgeht, bezeugt er sein Daseyn durchaus, ohne dass er an sich als daseyend wahrzunehmen ist.

[4]) Indem der ewige Geist, der also auch die Fülle der göttlichen Idealwelt einschliesst, in deren Entlassung gleichwie daseyend an den Menschen, der ihn erkennt, herantritt, bietet er sich ihm, wie zum Vorbilde, so auch nach seinen Gaben und in beiderlei Hinsicht zur Anwendung, zum Gebrauche von selbst dar. Es bedarf keines besonderen Fleisses, keiner Anstrengung *(pŭ khìn)*, um in dem von ihm stetig ausquellenden Guten sich seiner zu bedienen, weil er darin selbst gegenwärtig — wie daseyend — ist. — Die Ausleger beziehen alle Aussagen dieses Kapitels geradehin auf Taò, ohne auf die Unterscheidungen, die Laò-tsè an anderen Stellen macht, und auf die Gliederung seiner Anschauungen Rücksicht zu nehmen. — Der nähere Zweck des Kapitels gerade an dieser Stelle dürfte vornehmlich seyn, den transcendenten Grund der beiden Ersten Naturmächte hervorzuheben, um sie sowol als vermittelnde Manifestationen von jenem, wie auch als vorbildliche Prinzipe zu beglaubigen.

———

Siebentes Kapitel.

Der Himmel ist bleibend und die Erde dauernd.[1] Himmel und Erde können deshalb bleibend und dauernd seyn, weil sie nicht sich selbst leben. Drum können sie bleiben und dauern.[2] Daher der heilige Mensch hintansetzt sein Selbst, und selbst vorankommt; sich äussert seines Selbst, und selbst bewahrt wird.[3] Etwa nicht, weil er nichts eigen hat? Drum kann er sein Eigen vollenden.[4]

---

[1]) Die Lesart *thiân tschâng ti kieù* dürfte die beglaubigtere seyn. Einige lesen: *thiân ti tschâng kieù*, Himmel und Erde bleiben und dauern, oder dauern lange. Dem Sinn nach kommt Beides auf Eins hinaus. Beide Prädicate bezeichnen eigentlich nur eine lange, nicht immerwährende Dauer.

[2]) Wurde im vorigen Kapitel gesagt, dass Himmel und Erde nicht von sich selbst daseyen, dass sie vielmehr wurzelten und ihren Lebensgrund hätten in dem unsterblichen Geiste, so hören wir hier, dass sie auch nicht für sich selbst leben und sind, und hieraus wird ihre Dauerbarkeit hergeleitet. Wir dürfen die Gedankenreihe, die hinter diesem Ausspruche liegen, der wol nicht ohne Grund doppelt betont wird, folgendermassen ergänzen. Unbedingte Dauer kommt nur Taò zu, und in gleichem Masse, als Etwas an ihm Theil hat, hat es Dauer. Je mehr es aber für sich und seine Eigenheit lebt, je mehr es sich auf sich selbst zusammenzieht, desto mehr verschliesst es sich dem Einfliessen des Göttlichen (Taò), das seine Dauer ihm gewährt. Was sich selbst lebt, nimmt an eigener Lebensfülle zu,

kann sie aber nicht festhalten, und sobald sie ihren Höhepunkt erreicht hat, schwindet sie wieder dahin (Kap. 55 a. E.). Das Wesen, das sich mit ihr identificirt hat, erliegt mithin gleicher Abnahme; nichtgöttlich (Nicht-Taò oder taòlos) geworden, endet es bald. Himmel und Erde aber, in der göttlichen Idea wurzelnd, ziehen alle ihre Lebenskräfte nur aus dieser, behalten sie aber, in reiner Selbstlosigkeit, nicht für sich zurück, sondern lassen sie auf alle Wesen fortwährend wieder ausfliessen; und eben das verbürgt ihnen die bleibende Theilhaftigkeit am göttlichen Wesen (Taò), und somit ihre eigne Dauer. Stetig finden und haben sie sich und das Ihre, weil sie sich und das Ihre stetig auf- und hingeben.

[3]) Hier, wie im Folgenden, wird vom Prinzip aus sogleich Grund gelegt für das Ethische. — »Daher« — denn Himmel und Erde spiegeln das göttliche Gesetz, sie richten sich nach Taò, der Heilige richtet sich nach ihnen. So ist ihre Selbstlosigkeit sein Vorbild. Er stellt sein Selbst nicht voran, er zieht es zurück, setzt es hintan, er will nicht der Erste seyn, und zwar diess nicht aus Absicht, sondern in lauterer Einfalt. »Er äussert sich seines Selbst«, und darin liegt noch eine Steigerung des Vorigen; denn auch für sich will er nichts seyn, in edlem Selbstvergessen giebt er sich ganz dahin, nicht etwa aus Leidenschaft oder Gedankenlosigkeit, sondern wiederum in lauterer Einfalt und Güte. Eben dadurch erlangt er, was er zu verlieren schien, indem er es aufgab; er erreicht die ihm zukommende Voranstellung, er wird der Erste; er erhält, bewahrt, conservirt sein Selbst. Da die Zeitwörter *siān*, vorangehen, und *thsūn*, bewahren, durch ihre Stellung passiven Sinn bekommen, so wird von ihm selbst dadurch die Activität des Voranbringens und Bewahrens hinweggenommen, und als Subject derselben kann nach Kap. 51 nur Taò angesehen werden. Übrigens weiset diess Bewahrt- oder Erhaltenwerden auf das Bleiben und Dauern von Himmel und Erde im ersten Satze zurück: ihnen gleicht der heilige Mensch in der Selbstlosigkeit, darum bleibt und dauert sein Selbst, — auch wenn er stirbt, vergeht er nicht (Kap. 33, a. E.). *Schīn* heisst Körper, dann aber auch Person, Persönlichkeit, das Selbst und wird sogar häufig als blosses *pronomen reflexivum* gebraucht. Es in dem zweiten Satze durch Körper zu übersetzen, liegt gar kein Grund vor, verdunkelt vielmehr und schwächt den eigentlichen Gedanken.

[4]) Die verneinende Frage sagt gerade recht nachdrücklich, dass des heiligen Menschen Vorankommen und Bewahrtwerden gar keinen andern Grund haben könne, als weil er sein Selbst hintansetzt und sich dessen entäussert, was hier durch das *wû ssē* ausgedrückt ist. *Ssē* ist das persönlich Vorbehaltene, Besondere, Eigene. Der Heilige will nichts für sich seyn und haben, er verzichtet auf alles ihm besondres Angehörige, und eben dadurch macht er sich's möglich *(nêng)*, zur Vollendung zu bringen *(tschhîng)*, was im eigentlichen Sinne sein Eigen *(khî ssē)* ist, sein wahres Selbst. Es bedarf wol kaum der Erinnerung, wie nahe sich diess mit evangelischen Worten berührt, wie: »Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöhet werden« — »die Letzten werden die Ersten seyn« — »wer seine Seele lieb hat, wird sie verlieren, und wer seine Seele hasset in dieser Welt, wird sie erhalten zum ewigen Leben«. Selbst die paradoxe Ausdrucksweise findet sich hier wie dort.

Achtes Kapitel.

Der ganz Gute[1] ist wie Wasser — Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht; es bewohnt was die Menschen verabscheuen[2] —; drum ist er nahe an Taò.[3] Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Geben gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit.[4] Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.[5]

---

[1]) Das im vorigen Kapitel aus dem Vorbilde von Himmel und Erde gezogene ethische Princip, die Aufgebung des Selbst, die Hingebung an Andere, wird hier weiter ausgeführt, zunächst an dem Gleichnisse des Wassers, dann durch den Nachweis, wie es sich in den einzelnen Beziehungen bewähre. »Der ganz Gute«, wörtlich: »der hoch Gute oder höchst Gute« *(schàng schén)*, ist hier nur eine andre Bezeichnung für den »heiligen Menschen«.

[2]) Alle organischen Wesen bedürfen, um zu bestehen und erhalten zu werden, des Wassers, und gefällig und erquickend bietet es selbst sich ihnen dar, als ob es die Absicht hätte ihnen zu nützen. Durchaus giebt es sich hin, widerstrebt und widersteht nicht, will nichts für sich seyn, und schmiegt sich ohne Widerstreit in alle Verhältnisse ohne seine wolthätige Natur zu verleugnen. Wiewol aber Alle sein bedürfen und es Alle segnend erfreut, ist es doch ein Bild tiefer Demuth, denn überall sucht es die niedrigsten Stellen auf, stets abwärts fliessend und ruhig erst verweilend in solcher Niedrigkeit, die alle Menschen meiden und verabscheuen. In alle

Dem gleicht ihm der »ganz Gute«. Die Worte von »Wasser ist gut« bis »verabscheuen« sind ein Zwischensatz zur Erläuterung der Vergleichung.

[3]) Im Grundtexte könnte es zweifelhaft erscheinen, ob diess »nahe an Taò« sich auf den »ganz Guten« oder auf das »Wasser« beziehe. Der Satzanschluss lässt für den ersten Blick das letztere vermuthen. Auch haben es mehre Ausleger so aufgefasst, sind dann aber freilich gezwungen gewesen, das Wasser auch für das Subject der nachfolgenden Aussagen zu erklären, was zu den Sinnlosigkeiten führt, dem Wasser Herz, Reden, Herrschen etc. beizulegen. Können sich nun diese sieben Sätze nur auf den »ganz Guten« beziehen, so muss die Epexegese auch mit dem Worte »verabscheuen« schliessen und das Subject alles Nachfolgenden der »ganz Gute« seyn. Bei dem vorliegenden Satze ist hinzuzudenken: Weil Taò das, worin der ganz Gute gemäss der Ausführung des Gleichnisses dem Wasser gleicht, in reiner Vollkommenheit hat, »darum« kommt der ihm nahe, der diese Eigenschaften besitzt. Diess »Naheseyn« oder »Wenigabstehen« *(kī)* ist doppelsinnig, es heisst sowol »grosse Ähnlichkeit haben«, als »sich dicht bei Etwas befinden«, und Laò-tsè hat wol beides zusammenfassen wollen.

[4]) In diesen sieben Aussprüchen ist das Wort *schén* (gut) beibehalten, aber in zeitwortlicher Bedeutung, was darauf hinweist, dass der Gute in allen erwähnten Beziehungen sich als gut darthut, und dadurch sie zu dem macht, was sie seyn sollen, nehmlich ebenfalls gut. Das deutsche »gut seyn« entspricht insofern dem verbalen chinesischen *schén*, als es ebenso »lieben«, wie »taugen« und auch »wolthun« bedeutet. Die beiden ersten Sätze erinnern noch an das Gleichniss vom Wasser, das die Niederungen der Erde bewohnt, ja sich in ihre Abgründe hinunter begiebt. Der Gute, in Betreff seines Wohnens, liebt die niedrige Erde, d. h. er ist demüthig, und dadurch kommt er ihr zu gute, wie das Wasser die Niederungen fruchtbar macht. Was sein Herz anlangt, so ist er diesem und dieses ihm gut als Abgrund, d. h. was es umschliesst, das birgt er schweigend in dessen Tiefen, und in diese liebt er es sich zurückzuziehen. Giebt und schenkt er, so thut er es um der Menschenliebe willen, hierin liebt er das Mitleid und Erbarmen; aber er macht auch die Menschenliebe, die so oft nur Gefühl oder Wort bleibt, durch thätiges

Erweisen erst gut. Redet ferner der Gute, so liebt und fördert er Wahrheit und Aufrichtigkeit, und macht dadurch das Reden zu etwas Gutem. Sofern er herrscht oder gebietet, gesetzgiebt, — liebt und fördert er die heilsame Leitung der Menschen, das gute Regiment. *Ssé*, Geschäft, ist eigentlich eine aufgetragene Verrichtung, weshalb es als Zeitwort auch »dienen« heisst. Es scheint daher einerseits im Gegensatze zu dem vorangehenden »Herrschen«, anderseits zu dem nachfolgenden »Bewegen« *(túng)* zu stehen, welches hier heisst »sich aus eignem Antriebe rühren und regen«. Das (aufgetragene) Geschäft verrichtend, taugt er und liebt er es, sich fähig, desselben mächtig und seiner Ausführung geschickt zu erweisen. Bewegt, rührt und regt er sich endlich von selbst, so versteht und liebt er es, die rechte Zeit dazu zu wählen. *(Túng* hier auf Beförderung zu oder Rücktritt von einem Amte zu beziehen und unter der Zeit, *schî*, die Wege des Himmels zu verstehen, dürfte um so weniger Grund vorliegen, da überall nur vom activen Verhalten des Guten geredet wird. *Schî* ist hier die Zeit als Rechtzeitigkeit, *tempus opportunum.)*

[5]) Diess weist auf das Gleichniss vom Wasser zurück, von dem es auch hiess, es streite nicht. So auch der ganz Gute: er widersetzt sich nicht, will keinen übertreffen, macht Niemand etwas streitig. Laò-tsè legt auf diese selbstverzichtende Friedfertigkeit solchen Werth, dass er mit denselben Worten *pŭ tsēng*, »er streitet nicht«, sein ganzes Buch beschliesst. Wer aber immer nur recht- und wolthut, still zurückweichend über Keinen sich zu erheben sucht, mit Keinem einen Wettstreit aufnimmt, der kann mit Andern nicht in Zwiespalt gerathen, sie können nicht über ihn murren, ihm nicht zürnen oder grollen. Darum, wie es Kap. 22 und 66 a. E. heisst, kann Keiner in der Welt mit ihm streiten. — Man wird abermals nicht verkennen, wie sehr die in diesem Kapitel geschilderte sittliche Beschaffenheit dem christlichen Ethos entspricht.

Neuntes Kapitel.

Ergreifen und vollgiessen, — besser, das unterbleibt.[1] Betasten und schärfen, kann nicht lange währen.[2] Füllt Gold und Edelgestein eine Halle, vermag es Keiner zu hüten.[3] Reich, Geehrt und Hochmüthig bescheert sich selbst sein Unglück.[4] Verdienstliches vollendet, Ruhm erlangt — sich selbst zurückziehn, ist des Himmels Weg.[5]

---

[1]) Wer mit jener Selbstlosigkeit, welche das 7. Kapitel pries, seine »hohe Güte« so bewährt, wie sie das 8. Kapitel schilderte, der kann und wird Grosses vollenden, Ruhm erlangen, und wie er sich dann dabei zu verhalten hat, sagt diess 9. Kapitel. Zunächst ist es eingekleidet in drei bildliche Warnungen, die unter sich den Fortschritt zeigen, dass die beiden ersten sich auf die Zeit beziehen, da man noch in Erfüllung seiner Aufgabe für die Welt, begriffen ist, die dritte auf die Zeit, da man sie bereits erfüllt hat. — »Ergreifen und vollgiessen« bezieht sich natürlich auf ein Gefäss, welches unter dem angehängten Fürwort des Gegenstandes *(tschi)* zu verstehen ist, obgleich diess Fürwort zunächst nur dienen soll, um dem vorausgehenden Zeitwort die active Bedeutung zu sichern. Unser vorbetontes und hat ganz wie das chinesische *ôll* den Sinn von »und zugleich«. Den ganzen Ausspruch hat man so construiren wollen, dass er sage, besser sey's, ein Gefäss nicht vollzugiessen, als es, wenn es voll ist, mit beiden Händen halten zu wollen aus Furcht, dass es überfliesse. Indess lassen schon die beiden folgenden Sätze vermuthen,

dass auch hier von der ungeeigneten Verbindung zweier unvereinbarer Handlungen die Rede seyn solle; und dann käme es ja nur auf einige Geschicklichkeit an, um ein volles Gefäss beim Hinnehmen oder Halten nicht überzugiessen. Loò-tsè will sagen, es sey unvereinbar, ein Gefäss (nach chinesischer Sitte mit beiden Händen) zu ergreifen und es gleichzeitig anzufüllen, daher es besser sey, das werde unterlassen. Während jene Auslegung hier gar nicht zu verwenden ist, sagte der Ausspruch bei der letzteren: Es sey unvereinbar, den Lohn geniessen zu wollen (»ergreifen«) für das, was man thut, und eben dieses zugleich zu thun (»vollgiessen«); drum solle man jenes unterlassen, ja auch dieses, wenn es nur um des »Ergreifens«, d. i. um des Lohngenusses willen geschehe.

2) Auch hier hat man den Vordersatz wollen sagen lassen: Etwas (eine Klinge) scharfmachen, schleifen, und es hernach mit dem Finger prüfen, ob es nehmlich scharf geworden sey. Warum aber das nicht lange fortgesetzt werden könne, ist nicht einzusehen, da es doch ein ganz verständiges Verfahren wäre. Übersetzt man dagegen wörtlich wie es dasteht, eine Klinge nach ihrer Schärfe »betasten und« sie zugleich »schleifen«, so kann das allerdings nicht lange durchgeführt werden, weil eins das andre hindert. Schwieriger ist die Deutung des Gleichnisses, auf welche sich die Ausleger so wenig einlassen, als habe Laò-tsè eine Regel für Scheerenschleifer geben wollen. Unter Hinblick auf den Schlusssatz des Kapitels glauben wir unter dem »Zuschärfen« das Wirken des höheren Menschen, wodurch »Verdienstliches vollbracht wird«, verstehen zu sollen, und unter dem »Betasten« oder Zufühlen, das reflectirende Prüfen, ob er sich Anerkennung und Ruhm dadurch erwerbe. Dabei hindert allerdings eins das andre; denn wahres Verdienst lässt die Reflexion auf sich selbst und seinen Vortheil nicht aufkommen, und diese macht jenes vor dem sittlichen Richterstuhle zunichte.

3) Diess dritte Gleichniss ist verständlicher. Die erworbenen Schätze, sein Gutes, seine Weisheit, sein Verdienst, soll man vor den Menschen nicht öffentlich ausstellen, wenn man ihrer nicht verlustig gehen will. Unter *thâng*, Halle, ist ein offenes, Allen zugängliches Gebäude gemeint, und sofern »Gold und Edelsteine« den Schatz heiliger Erkenntniss und sittlicher Güter bezeichnen, liegt die ernste Wahrheit darin, dass ihre öffentliche Preisgebung sie auch für

uns entweiht und uns entfremdet. So auch was man Löbliches und Verdienstliches gethan, büsst seine Würde ein, sowie man es Jedermann vorhält. Also auch hier die Unvereinbarkeit der Bewahrung und Behütung solch edlen Besitzes mit dessen Ausstellung vor aller Welt.

[4]) Das Parabolische dürfte auch in diesen Satz insofern noch hineinspielen, als er das nächstvorige Bild näher erläutert und die Veröffentlichung eigner Vorzüge, die hier als Reichthum und Ehre bezeichnet werden, auf Hochmuth zurückführt. Er fügt aber weiter hinzu, dass der Hochmüthige sein Unheil — seins, da es ihm schon angehört, weil gebührt — sich selbst zuziehe. (»Stolzer Muth kommt vor dem Falle.«) Damit wird aus dem Bildlichen ins Eigentliche übergegangen, und den Zusammenhang überblickend darf man nun sagen: Jenes »Ergreifen während des Vollgiessens«, jenes »Betasten während des Schärfens«, jenes Ausstellen des »Goldes und Edelgesteins in offener Halle« hat seine Wurzel in dem Gegentheil derjenigen Selbstlosigkeit und Demuth, von welcher das vorige Kapitel redete, in dem Hochmuth, der zu seiner Strafe den Verlust alles dessen, worauf er sich stützen will, selbst herbeiführt. *Kieú* ist Vergehen, Verbrechen, Schuld, dann auch verschuldetes Unglück, Strafe. Das Zeitwort *î* heisst verlassen, hinterlassen, vererben, und davon: zuwenden, bescheeren.

[5]) Zu den Worten: »Nach vollendetem Verdienst, nach erlangtem Ruhm sich selbst zurückziehen«, bilden die Worte *thîan tschī taò* einen Prädicativsatz, heissen demnach: »ist des Himmels Weg«. Dass *taò*, von dem Genitiv *thîan tschī*, »des Himmels«, abhängig, in diesem Zusammenhange nicht das Urwesen bedeuten, sondern nur den Sinn von »Weg, Gang, Gangart, Methode, Verfahren« haben kann, ist klar. *Thîan* scheint dagegen hier, wie in den fünfzehn letzten Kapiteln, die höchste überirdische intelligente Macht im alt volksmässigen Sinne zu seyn, welche sich der Welt in ihrem Segnungen und Wohlthaten als wirkend erweiset und dafür gepriesen wird, sich selbst dann aber stets in's Unwahrnehmbare zurückzieht. Darum heisst das ähnliche Verfahren des Weisen des Himmels Weg, den nehmlich auch er einschlägt. Denn da er das Edle und Gute nicht um des Verdienstes oder Ruhmes willen that, indem es dadurch, dass er Taò hatte, einfältig aus seinem Wesen hervorging, so

hat er mit Vollendung und Erlangung desselben seine Aufgabe erfüllt, und zieht sich nun von der Welt zurück. Er that es nicht um seiner Person willen und lässt darum seine Person nun auch abtreten. — Von Rückkehr und Eingang in Taò, einer Art Nirvâna, welche die buddhistisch gefärbte Auslegung hier finden will, kann nicht die Rede seyn. Eher könnte Laò-tsè dabei an seinen eignen Rückzug aus der Welt gedacht haben.

Zehntes Kapitel.

Wer dem Geist die Seele einergiebt und Einheit umfängt, kann ungetheilt seyn.[1] Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit, kann er wie ein Kindlein seyn.[2] Reinigt und öffnet er den tiefen Blick, kann er ohne Schwachheit seyn.[3] Liebt er das Volk und regiert er das Land, kann er ohne Thun seyn.[4] Die Himmelspforten öffnen sich oder schliessen sich, er kann das Vogelweibchen seyn.[5] Lichthell Alles durchdringend, kann er unwissend seyn.[6] Er belebt und ernährt;[7] belebt und hat nicht, thut und giebt nichts drauf, erhält und beherrscht nicht.[8] Das heisst tiefe Tugend.[9]

---

[1]) Diess Kapitel setzt noch die Betrachtung des Verhaltens des »ganz Guten« oder des heiligen Menschen fort, wie es sich aus dem ethischen Prinzip ergiebt, und zeichnet zunächst die psychologischen Grundlagen. Der erste Satz *Tsâi jîng phĕ pâo jĭ* bedarf einiger Worterklärungen. Rücksichtlich des Wortes *jîng* schliessen wir uns mit Stan. Julien der Mehrzahl der Ausleger sowie dem Khānghi'schen WB. an, welche es durch *huân* (12,751) erklären; doch nur sofern, als *huân* das höhere und edlere Prinzip im Gegensatze zu *pĕ* (Seele) bedeutet. Da *jîng* (nach dem alten Wörterbuche Jŭ phiān) als Zeitwort synonym ist mit *tú* oder *tŏ* (2521), was »vermuthen, schliessen, ermessen, bedenken« heisst, so kann nicht beanstandet werden, es in der Substantivbedeutung als »das Denkende, den Geist« zu nehmen. *Tsâi*, enthalten, auch enthalten machen, daher hineinthun, ferner unterwerfen, welches Alles in dem deutschen

»einergeben« möglichst befasst seyn dürfte, — *tsâi* am Anfange des Satzes, includirt jedenfalls das Subject, und diess kann nicht das nachgestellte *jîng* seyn, welches vielmehr durch seine Stellung dativische Bedeutung bekommt. Die Seele *(phĕ)* ist hier die Leibesseele *(l'âme animale)* das Prinzip der Empfindung und Bewegung und des sinnlichen Lebens. Laò-tsè unterscheidet demnach *jîng* und *phĕ* ähnlich wie Aristoteles νοῦς und ψυχή. Das Subject von *pâo*, »einhüllen, einschliessen, umfassen« (auch »annehmen«, wie das franz. *embrasser*) ist dasselbe Subject, wie das von *tsâi* (einergeben), und die beiden Aussagen dürfen daher, wie auch die Symmetrie mit den fünf folgenden Sätzen zeigt, nicht von einander getrennt werden, sind vielmehr so verbunden zu fassen, als stände da: Wer dem Geiste die Seele einergebend Einheit umfängt oder annimmt, kann etc. Einheit ist hier nicht, wie ein Ausleger will, Taò, sondern die durch Hereinnahme der Seele in den Geist herbeigeführte substantielle Einheit beider. Der Gedanke der ersten Satzhälfte ist demnach dieser: Im Menschen sind zwei immaterielle Prinzipe, der nicht zur Natur gehörende Geist, dessen Einheit seinen Verstand ausmacht (Kap. 39), und die naturhafte Seele, deren Einheit ihr Leben ist. Nicht von selbst stehen beide in dem seynsollenden Verhältnisse zu einander, denn die Naturseele sollte von dem geistigen Prinzip erfasst und durchaus bestimmt seyn, und da sie diess nicht ist, so muss sie von ihm erst überwunden und eingenommen werden. Durch diesen Act wird die im Menschen sonst vorhandene Zweiheit und innere Entzweiung der beiden Prinzipe aufgehoben, wobei die Seele nicht etwa untergeht, sondern nur in ihren richtigen Ort erhoben wird, da nun der Geist mit ihr eins ist, weil sie eins geworden ist mit ihm. Das bewirkt die Möglichkeit, dass beide nicht wieder auseinandergehen, dass also, wer jenen Act vollzogen hat, als Geist und Seele *nêng wû lî, potest non dividi*, »ungetheilt seyn kann«. Man könnte hierbei an den Fortbestand der Persönlichkeit über den Tod hinaus denken, allein wenn unser Satz auch vielleicht erklären möchte, wie Laò-tsè sich dessen psychologische Vermittlung gedacht habe, so zeigt doch die Zusammenhaltung mit den fünf folgenden Sätzen, dass sein Hauptabsehen hier auf das Verhalten der Person gerichtet ist. Ist sie in der Lage, innerlich ungetheilt zu seyn, so gehen die Neigungen, Triebe und Empfindungen der Seele und die

ewigen Postulate des Geistes nicht mehr auseinander, theilen sich nicht mehr, und die Person vermag, wie es in der Sprache unsrer Theosophen heisst, in der Einfalt zu stehen.

[2]) Wir haben *khí* durch »das Seelische« übersetzt. Ursprünglich heisst es »der Dampf, Dunst, Hauch, Athem«, und wenn es auch, wie רוּחַ πνεῦμα, *spiritus*, eine höhere Bedeutung erhalten hat, so ist diese doch nie bis zum eigentlich Geistigen gesteigert, es bleibt vielmehr etwas immateriell Physisches. Nach der späteren chinesischen Philosophie ist es die immaterielle Natursubstanz, welche die sichtbare Gestalt eines Wesens bestimmt und hervorbringt, wenn zu dessen Constituirung sich mit ihm das rationale Prinzip *lì* (5936), die objective Vernunft in den Dingen, verbindet. Mögen auf die Ausbildung dieser Ansichten Laò-tsè's Äusserungen auch nicht ohne Einfluss gewesen seyn, so ist man doch nicht befugt, sie ohne Weiteres in seine Gedankenkreise hineinzutragen. Nach Kap. 42 ist *khí* das vermittelnde Immaterielle, welches in allen Wesen die Einigung des Ruhenden (*jîn* 11,797), des anorganischen, in sich verschlossenen Stoffes, mit dem Bewegenden (*jâng* 11,809), dem Prinzip des belebenden, befruchtenden, aufschliessenden Prozesses vermittelt. Da es nach unsrer Stelle nur das seyn kann, was von Natur unnachgiebig, sich selbst zu behaupten sucht und vernunftlos auswirkt und rückwirkt, so wussten wir es hier nicht besser wiederzugeben, als durch »das Seelische«, zumal es dem sehr nahe kommt, was im vorigen Satze *phĕ*, Seele, hiess. So ist auch nach späterer Theorie *phĕ* das Prinzip des Ruhenden (*jîn*) und *huân* (Anm. 1.) das Prinzip des Bewegenden (*jâng*). — Da alle Sätze des Kapitels nur ein und dasselbe Subject haben können, so ist auch hier die Rede von dem, der in der Einheit des Geistes und der Seele steht. Weil er die Seele dem Geiste einergeben und unterworfen hat, so vermag er nun, das rücksichtslos und blind hervordringende »Seelische« durchaus »nachgiebig« — *sjeû*, weich, biegsam, unterwürfig — zu machen. Die innere Thätigkeit dabei wird durch das Zeitwort *tschuān* ausgedrückt, welches »mit geistiger Anstrengung handeln« heisst, hier also, wo es sich auf das eigne Innere bezieht, ganz füglich durch »bezwingen« (*dompter* Stan. Jul.) wiedergegeben wird. Hat er so nun alles Ungebändigte seiner individuellen Naturseele bezwungen und zur vollen Nachgiebigkeit gebracht, so »vermag er wie ein Kindlein«, wie ein

Neugeborener zu seyn; d. h. er ist nun fähig, anspruchslos, ohne Reflexion auf sich selber, in Schuldlosigkeit und furchtloser Einfalt, in stiller Harmonie seines ganzen Wesens (Kap. 55) sich zu erweisen.

[3]) Die Worte *tĭ tschhû hiuân làn* haben sehr verschiedene Auslegungen erfahren. Wir suchen nur die unsre zu begründen. *Làn* heisst »Anschauen, Schauen, Blicken«, ist hier Substantiv und im activen Sinne zu nehmen, also »das Schauen, der Blick« — natürlich nicht der sinnlichen, sondern der Geistes-Augen, was durch das *hiuân* angezeigt ist, also das tiefe Schauen, der tiefe Blick. Da bei Laò-tsè *hiuân* niemals im tadelnden Sinne gebraucht wird, so kann das tief Blicken hier nur die geheimnissvolle Eigenschaft des zur Einfalt und neuen Kindlichkeit Gelangten andeuten sollen. *Tĭ* heisst »waschen, reinigen, läutern«. *Tschhû* kann »ausschliessen, beseitigen, abthun« heissen, aber auch »aufschliessen, öffnen« (Khāng-hī WB. = *khāi*, 11,653); und in welcher dieser Bedeutungen man es auch nehme, immer kann das ihm folgende Nennwort nur den Gegenstand bezeichnen, welcher oder welchem beseitigt oder geöffnet wird. Verhält sich *làn* aber dergestalt zu *tschhû*, so kann es sich zu *tĭ* nicht anders verhalten, kann mithin nur den Gegenstand bezeichnen, welcher gereinigt wird, und nicht das, wovon etwas gereinigt wird. Steht es demnach fest, dass *tĭ làn* »den Blick reinigen« (gleichsam reinwaschen) heisst, so kann *tschhû* nicht beseitigen oder abthun heissen sollen, selbst wenn man *làn* die Bedeutung von »Anschauungen« geben wollte, da man nur reinigt was man behält, nicht wessen man sich entledigen will. Nehmen wir deshalb *tschhû* in der zweiten Bedeutung, so ergiebt sich ein durchaus angemessener Sinn. Denn das »tiefe«, d. h. geheimnissvoll in sich versunkene, »Schauen reinigen und aufthun«, oder läutern und erweitern, d. h. klar und umfassend machen, bringt den, der in Einfalt des Geistes seine blinde Natürlichkeit überwunden hat, allerdings auf eine sittliche Höhe, wo er die kleinsten Abweichungen von diesem ethisch höchsten Zustande sofort wahrnimmt und daher im Stande ist *(nêng)*, ohne Schwachheit — natürlich im sittlichen Sinne — zu seyn.

[4]) Ein solcher wird als Landesfürst auch aus Liebe zum Volke ein gutes Regiment führen, nach chinesischen Begriffen vor Allem ein friedliches, Ruhe und Sicherheit gewährendes; daher Stan. Julien *tschî kuŏ* (»regiert das Land«) ganz passend durch *il procure la paix*

au royaume umschreibt. Wer aber, auf jener sittlichen Höhe stehend, aus Liebe zum Volke gut regiert, kann von allem eignen Thun absehn. Man bemerke, dass das Regieren die Bedingung ist für das Nicht-Thun, und dass *tschí* nicht bloss heisst, die Würde eines Regierenden innehaben, sondern »in Stand setzen, ordnen, zurechtbringen, leiten«, mithin thun was diese Würde erfordert. Es wird demnach ein Unterschied gemacht zwischen Thun und Thun, einem unerlässlichen und einem verwerflichen. Zu dem Ersten gehört das Thun, von welchem in den letzten Sätzen des Kapitels gesagt wird, auf welches aber der Thuende selbst nichts giebt. Unter dem Letzteren, das vorzugsweise als Thun, als Thätigkeit, als Thaten angeschlagen zu werden pflegt, ist nach Späterem zu verstehen: kriegerische Unternehmungen, geschäftiges Vielregieren, stetes Gebieten und Verbieten, kostspielige Bauten u. dgl., worauf nur der hier geschilderte weise Regent zu verzichten vermag, wie er es denn auch soll. — Statt *wû wêi*, »ohne Thun«, findet sich auch die Lesart *wû tschī*, »ohne Wissen«; die wol aus dem zweitfolgenden Satze hierher gelangt, aber sichtlich zu verwerfen ist. (Chalmers nimmt sie an und übersetzt: *it is possible to be unknown!*)

[5]) Bei dem »Öffnen und Schliessen der Himmelspforten« ist es das Nächste an das Kommen und Gehn der Zeiten, Tage, Jahreszeiten etc. zu denken; vielleicht auch an den gewährten oder zurückgehaltenen günstigen Einfluss des Himmels auf die Fruchtbarkeit; jedenfalls sind Änderungen der Dinge gemeint, deren Beginn und Ende unter Leitung des Himmels steht. (Mit *Hô-schâng-kūng* darunter, in Rücksicht der Selbstbeherrschung, das Aus- und Einathmen durch die Nasenlöcher zu verstehn, erscheint mehr als sonderbar.) Bei allen äussern Wandlungen kann er »das Vogelweibchen seyn«, sich wie das Weibchen des Vogels verhalten, das ohne zu singen oder lautzuwerden, ruhig und zurückgezogen im Neste sitzt und eben so lautlos seine Jungen ausbrütet, ernährt, wärmt und schützt.

[6]) Von wem nun alles bisher Erwähnte ausgesagt werden kann, der ist es, welcher »licht-hell«, *mîng pĕ*, d. h. mit klarem Verständniss, »Alles durchdringt«, *ssé tă*. *Ssé*, eigentlich »vier«, steht für *ssé fāng*, die vier Weltgegenden, alle vier Seiten, und ist nach seiner Stellung vor dem Zeitworte als Adverb zu fassen, »allseitig«, — »vierfach durchdringend«. Jenem inneren reinen und offnen Tiefblick

entspricht hier der nach Aussen gewandte Scharfblick, dem weder das Wahre entgeht, noch der Maassstab dafür fehlt. Mit diesen Eigenschaften kann man »unwissend seyn«, buchstäblich »kann nichthaben Wissen«, also weder: *il pourra paraître ignorant*, noch gar *may be unknown*. Von demjenigen Wissen ist die Rede, welches durch das Lernen erworben wird (vgl. Kap. 19. 20.), also von der Kenntniss der Regeln und Gesetze des Guten, Rechten, Schicklichen etc., welche vollkommen entbehrlich ist bei wahrer Weisheit und Erkenntniss des höchsten Prinzips.

[7]) Wie der Anschluss der Rede zeigt, kann das Subject dieses Satzes und daher auch der folgenden Sätze nur ebenderselbe seyn, von dem bisher gesprochen worden, wohin auch die aus dem zweiten Kapitel hier wieder aufgenommenen Worte weisen, die zugleich das Object erläutern, auf welches sich die als *verba activa* durch das Pronomen *tschī* bezeichneten Wörter beziehen. Allen Wesen, die sich an den dergestalt Vollendeten wenden, giebt er Leben und Lebensunterhalt: das Leben, zu dem er ihnen verholfen, nährt und pflegt er auch.

[8]) Man vergleiche die Anmerk. Kap. 2 zu den hier wiederholten Worten. Als neu tritt nur hinzu: »Er erhält und beherrscht nicht«. »Erhält«, *tschhâng*, nach Khāng-hī WB. soviel wie *jâng*, *Bas.* 12,351, ist also synonym mit dem vorhergehenden »ernährt«. Sie bedürfen es, dass er sie ernähre und so erhalte, und das macht sie von ihm abhängig; er aber benutzt diese Abhängigkeit nicht um ihre Freiheit zu beschränken oder sie wider ihren Willen zu Werkzeugen seines Willens zu machen.

[9]) Dieselben Worte stehen am Ende des 51. Kapitels, nachdem dort auf gleiche Weise Taò's selbstlose Fürsorge für alle Wesen ausgesprochen worden. Diess mag für einige Interpreten Anlass gewesen seyn, das hier Vorangehende ebenfalls auf Taò zu beziehen. Natürlich ist diess irrig. Allein gerade weil der »heilige Mensch« sich in dem Allen wie Taò verhält, darum wird es auch an ihm als »tiefe Tugend«, als geheimnissvolle, der Menge unzugängliche und unverständliche, gepriesen.

Elftes Kapitel.

Dreissig Speichen treffen auf eine Nabe: gemäss ihrem Nichtseyn ist des Wagens Gebrauch. Man erweicht Thon um ein Gefäss zu machen: gemäss seinem Nichtseyn ist des Gefässes Gebrauch. Man bricht Thür und Fenster, um ein Haus zu machen: gemäss ihrem Nichtseyn ist des Hauses Gebrauch. Drum: das Seyn bewirkt den Gewinn, das Nichtseyn bewirkt den Gebrauch.[1]

---

[1]) Es kommt Laò-tsè in doppelter Hinsicht darauf an, das blosse Seyn zu negiren, in welches das gemeine Bewusstseyn versetzt und verschlungen ist, und durch diese Negation das, was ist, von dem, was es ist, abzusondern und zu befreien; denn dadurch allein wird einerseits das, was die Erkenntniss zuhöchst sucht, von dem befreit, worin es nicht als das Höchste und Erste erkannt werden kann, anderseits aber auch das Bewusstseyn befreit von der Täuschung, jenes, das Was, das Wesen, in dem Seyn zu finden. Denn allerdings nur in dieser Freiheit vom Seyn kann das Bewusstseyn sich im seynsfreien Absoluten erkennen und dieses dadurch als solches erschauen, worin die eine höchste Erfahrung von ewiger Bedeutung besteht, welche zugleich der real-ideale Anfang wie das Ende der Wissenschaft ist. Weiter ist es dann auch im praktischen Verhalten von durchgreifender Wichtigkeit, nicht das Seyn dahin zu drängen, wo nur das Wesen als solches, d. h. als nicht im Seyn, als nichtseyend, walten soll. Die allgemeine Bedeutung nun des Nichtseyns eines Wesentlichen, in welchem dieses nicht überhaupt nicht ist, sondern nur nicht seyend ist, als Wesen aber bleibt, sucht

Laò-tsè auf geistvolle Weise durch Gleichnisse darzustellen und zu erläutern. Die dreissig Radspeichen — soviel hatten, nach *Hô-schàng-kūng*, die Räder nach Zahl der Monatstage im Alterthum — laufen nach Einem Punkte zusammen *(kúng)*, allein an der hohlen Nabe hören sie auf, hier tritt ihr Nichtseyn ein, und nur gemäss *(tāng = convenienter)* ihrem Nichtseyn, insofern sie dort nicht sind, wol aber ihr Wesen auch bis dahinein erstrecken — denn zum Wesen der Speichen gehört ihr Nichtseyn in der Nabe —, insofern ist der Wagen zu gebrauchen, dessen Gebrauch also gerade auf ihrem Nichtseyn beruht. So auch ist ein Gefäss nur insofern brauchbar, als in seinem Innern sein Stoff, der das Gefäss ist, nicht ist. Diess Nicht, ohne welches es nur ein Thonklumpen wäre, macht es erst zum Gefäss und ist daher sein eigentliches Wesen. Ein Haus ferner besteht aus Dach und Wänden; Thüren und Fenster sind ein Nichtseyn der letzteren, allein ohne diess Nichtseyn könnte das Haus weder Menschen noch Licht einlassen, durch dasselbe erst wird es brauchbar. Der allgemeine Gedanke ist also, dass diese Dinge nicht durch ihr Seyn, durch ihr Icht, sondern durch ihr Nicht ihrer Bestimmung entsprechen. Da sie aber eben diese Dinge nur sind, insofern sie ihrer Bestimmung entsprechen, so ist zu sagen, dass ihr Nichtseyendes dasjenige sey, was und wodurch ihr Seyendes ist. Diess erklärt vorbereitend den späteren Gedanken (Kap. 40), dass das Seyn aus dem Nichtseyn (das Icht aus dem Nicht) hervorgegangen. Wie nun aber für uns das eigentliche Wesen jener Dinge, ihr Nichtseyn, nur durch und an ihrem Seyn ist, so können wir (inductiv oder analytisch) zu dem reinen nichtseyenden, mithin überseyenden Wesen nur vermittelst des Seyns gelangen, welches dasselbe aus dem Nichtseyn hervor- und angezogen, durch welches es nun auch Ist. Denn erst indem wir in und an dem Seyn wahrnehmen, Was dasselbe ist, werden wir in den Stand gesetzt, dieses Was von seinem Seyn zu unterscheiden und loszumachen, dass es uns das seynsfrei Wesende werde. Diess sagen die Worte: »Das Seyn bewirkt den Gewinn«; d. h. Wir gewinnen ein Wesentliches nur, wir werden seiner nur habhaft dadurch, dass es Ist, nehmlich seyend ist; aber es ist für uns das, was es ist, wir können nur etwas damit anfangen, sofern es nicht ist: »das Nichtseyn bewirkt den Gebrauch.« —

Zwölftes Kapitel.

»Die fünf Farben machen des Menschen Aug'
zu Raub,
Die fünf Töne machen des Menschen Ohren
taub,
Die fünf Schmäcke machen des Menschen Mund
verstört,[1]
Feldjagd und Pferderennen machen des Menschen Herz bethört,[2]
Und Schätze, schwer erreichbar, machen des
Menschen Gang verkehrt.«[3]
»Deshalb des Heil'gen Thun ist seine Brust,
Nicht Augenlust.«[4]
Drum lässet er das und ergreift diess.[5]

---

1) Die in dem vorigen Kapitel zur Begreiflichmachung des Hauptsatzes genannten Gegenstände konnten nur durch ihre Entleertheit ihre Bestimmung erfüllen: so auch der Mensch; und nichts macht ihn unfähiger dazu, als wenn er sein Bewusstseyn, sein Inneres mit jenem schlechten Seyn, jenem Stoff der Weltlichkeit, mit Sinnengenuss und Sinnenlust, Vergnügen an wildem Treiben und Trachten nach schwer zu erwerbenden Schätzen ausfüllt; denn das ist der gerade Gegensatz von jener Entleertheit des Innern, jener Befreiung des Bewusstseyns von dem blossen Seyn, wodurch der Mensch eins werden kann mit Taò (Kap. 23). Um das zu zeigen, führt Laò-tsè Denkverse an, die höchstwahrscheinlich untergegangenen Liedern der Taò-ssé entnommen sind, und denen er vielleicht die beiden Schluss-

verse hinzugefügt hat. Die in den drei ersten Versen genannten nachtheiligen Folgen für Gesicht, Gehör und Geschmack setzen zwar ein Übermass des Genusses voraus, durch welches die gesunde Reinheit der Sinnesorgane zerstört wird, doch dürfte noch mehr dadurch angedeutet seyn sollen, dass durch die unbesinnliche Hingebung in jene Genüsse die entsprechenden inneren Organe für das Übersinnliche gestumpft und zerstört werden. (Denn, setzen wir hinzu, wie es eben des Menschen Wesenheit ist, dass er als Seele Grund ist einer Synthesis des Übersinnlichen — des Geistes — und des Sinnlichen — des Leibes —, wie die Seele also sich selbst ins Geistige und ins Leibliche hinein gleichsam polarisirt, so polarisiren sich auch ihre receptiven Organe einerseits in die hyperphysische, anderseits in die physische Welt hinein, und jedem Wahrnehmungsvermögen für das Sinnliche entspricht ein Sinn für das Übersinnliche. Dass es hiermit nicht mehr *res integra* sey, wissen wir. Vermögen aber geistige Zucht und Übung die Seelensinne fürs Übersinnliche wieder zu beleben und zu schärfen, so werden sie in gleichem Maasse abgestumpft, betäubt, ja zerstört, wie die sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, wenn die Seele sich in diesen fortwährend übersättiget.) — Die fünf Farben, welche die Chinesen zählen, sind Blau, Gelb, Roth, Weiss und Schwarz; alle andern gelten ihnen, und mit Recht, für Composita oder Modificationen von jenen. Die fünf Töne der altchinesischen Tonleiter sind Prime, grosse Secunde, grosse Terz, Quinte, grosse Sexte, z. B. *c*, *d*, *e*, *g*, *a*; und es ist merkwürdig, dass hiermit sich die altschottische Tonleiter genau deckt, indem auch sie sowohl die Quarte als die grosse Septime vermeidet, folglich keinen Leitton, und für die Dominante keine Terz und keine Septime hat. Die fünf Geschmäcke sind Salzig, Bitter, Sauer, Beissend und Süss. — *Mûng* ist des Reims halber (ziemlich ungeschickt) durch »zu Raub« wiedergegeben; es heisst »ohne Augenstern, blind«, und das Schriftzeichen dafür ist aus den Charakteren für »Verderben, Zerstören« und »Auge« zusammengesetzt. *Schoàng* (»verstört«) hat die Grundbedeutung »Leuchten, Strahlen«, dann »Blenden, geblendet seyn«, und davon, wie hier, »Irren, Verfehlen«. —

[2]) *Tschhî-tschhìng* heisst ein »rennendes Pferd«, dann auch »rennen, hastig eilen«. Bei der Zusammenstellung mit der Feldjagd, Frühlingsjagd *(thiân-liĕ)* glaubten wir die eigentliche Bedeutung fest-

halten zu sollen. Wahrscheinlich spielt der Vers auf eine, mehrfach auch im Schī-kīng gerügte Übertreibung königlicher Vergnügungen an. Hier sind dieselben als concrete Beispiele alles wilden sinnverwirrenden Treibens genannt, das Geist und Gemüth der inneren Ruhe und darum der verständigen Klarheit beraubt.

[3]) Die Sucht nach »Kostbarkeiten schweren Erwerbs« macht des Menschen Wandel und Thun »schädlich«, wie es wörtlich heisst. Entzündet sich nehmlich die Begier nach Gütern, die der Mensch nur schwer an sich bringen kann und doch wieder verlieren und verlassen muss (Kap. 44), so füllt sein Gemüth sich mit unablässiger Vorspiegelung derselben und mit Plänen zu ihrer Erwerbung, behält deshalb keinen Raum für höhere Motive, für Güte und Gerechtigkeit, und achtet daher diese nicht, wenn die Begier ihn zum Handeln treibt. Dadurch wird sein Gang, sein Verfahren *(hîng)* sowol Andern als ihm selbst verderblich und führt ihn zuletzt in Schaden und Schande. — Der ganze Reimspruch hat grosse Ähnlichkeit mit den sogenannten Priameln unserer Vorfahren. —

[4]) Mit den Worten: »Daher der heilige Mensch« *(schí ì schíng sjîn)* schliesst Laò-tsè seine Betrachtungen häufig an ältere Aussprüche an; es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass von ihm auch hier die Anwendung, und gleichfalls in einem Reimspruche hinzugefügt sey. Weil, meint er, alle sinnliche Lust und Begier Fremdes, Zerstreuendes, Verwirrendes in den Menschen zu dessen eigner Beschädigung hineinbringt, so meidet sie der heilige Mensch; *wêi fŭ*, er »beschäftigt« sein »Inneres«, *pŭ wêi mŭ*, »nicht beschäftigt er die Augen«; wobei das Auge wol für die Sinne überhaupt, wahrscheinlich des Reims halber, genommen ist, obgleich man auch sagen kann, dass jeder Reiz zur Sinnenlust in der Regel vom Auge ausgeht.

[5]) Diess mehrmals vorkommende Schlusswort zeigt hier, dass der letzte Spruch als Zielpunkt der vorhergehenden Reimsprüche anzusehen sey.

Dreizehntes Kapitel.

»Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten;[1] Hoheit so grosse Plage wie der Körper«.[2]

Was heisst: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten? Gnade erniedriget: sie erlangen ist wie ein Fürchten, sie verlieren ist wie ein Fürchten. Das heisst: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten.[1] — Was heisst: Hoheit ist so grosse Plage wie der Körper? Wir haben deshalb grosse Plagen, weil wir den Körper haben. Sind wir erst ohne Körper, welche Plage haben wir? Drum wer an Hoheit dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anheimstellen; wer an Liebe dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anvertrauen.[2]

---

[1]) Bevor Laò-tsè zu seinem Hauptgegenstande zurückkehrt, hat er noch einen Blick auf diejenigen zu werfen, welche im Reichsregiment emporzukommen und eine hohe Stellung darin zu erreichen trachten. Er knüpft dabei an ein paar Sprüche an, die er durch seine Erklärungen als Anführung kennzeichnet, obgleich er nicht sagt, woher er sie genommen, wie er das überhaupt nie thut. Diese Sprüche fassen die hohen Würden von einer zweifachen Seite, einmal als Folge höherer Begünstigung und Gnade, sodann als eine Quelle grosser Nöthe und Plagen. Sie vergleichen den Zustand dessen, der von Gnade und Ungnade abhängt, mit dem eines Schreckhaften, in steter Furcht Lebenden; und die erlangte Hoheit als Quelle grosser Plagen mit dem eignen Körper des Menschen. Der Verfasser er-

läutert dann Beides, beginnt aber mit einer für das gewöhnliche chinesische Bewusstseyn so unbegreiflichen Paradoxie und spricht überhaupt von dem, wornach Alle streben, in einer Weise, dass es nicht zu verwundern ist, wenn seine landsgenössischen Herausgeber und Ausleger ihn nicht verstanden und geglaubt haben, den Text ändern zu müssen, woraus denn eine Menge Varianten entstanden sind. So fahren z. B. mehre Ausgaben nach dem Citate also fort: »Was heisst Gnade und Ungnade? Ungnade erniedrigt« etc.; und Khăng-hi's WB. citirt unter dem Zeichen für *Kīng (Bas.* 12,580) das Nächstfolgende so: »Man erlangt sie wie Gnade, man verliert sie wie Ungnade; das heisst« etc. Wir halten in Rücksicht des Zusammenhanges und der ganzen Denkweise Laò-tsè's Stan. Juliens Text für den richtigen. Aber auch den Interpreten, die sich an diesen gehalten haben, kam der nächstliegende Sinn so befremdend vor, dass sie die gezwungensten Auslegungen gesucht haben. — Das Schriftzeichen für Gnade zeigt den geheimnissvollen kaiserlichen Drachen, »das grosse Thier«, unter dem Dache, und so heisst *tschhùng* die Zuneigung, Gunst, die Gnade, auch die Ehre, womit Höhere die Niederen auszeichnen. Das Gegentheil ist *sjŭ*, die Ungnade, erwiesene Ungunst und Beraubung jener Ehren. Wie nun im Chinesischen eine Menge Abstracta durch Zusammenstellung der unter ihnen enthaltenen Gegensätze gebildet werden, z. B. Leicht und Schwer = Gewicht, Kälte und Wärme = Temperatur etc., so ist auch Gnade und Ungnade als Bezeichnung der Abhängigkeit von höchster Gunst im Allgemeinen anzusehen; ohne welche Bedeutung auch die Lesart: »Was heisst Gnade und Ungnade?« nicht hätte entstehen können. — Das Schriftzeichen für *Kīng* (»Fürchten«), aus den Zeichen für »Pferd« und für »achten, scheuen, gespannt beobachten« zusammengesetzt, bedeutet zuerst ein scheues, schreckhaftes Pferd, dann dessen Zustand, also schreckhaft oder in Furcht seyn, fürchten. Nun ist die Abhängigkeit von höherer Gunst nicht selbst ein Fürchten, aber doch gleichsam ein solches; man ist dabei in einem Zustande, wie wenn man immer zu fürchten habe, und darum ist das *sjŏ*, »wie, gleichsam als« hinzugefügt. Daher ist nicht zu übersetzen: Er, nehmlich der Weise, »fürchtet Gnade wie eine Ungnade«; denn *tschhùng sjŭ* kann nur *casus rectus* und *sjŏ kīng* nur Prädicat seyn, *sjŏ* aber keinenfalls als Postposition von *sjŭ* angesehn werden, zumal

dieselbe Verbindung *sjŏ king* auch in den erklärenden Sätzen vorkommt. Heisst es nun in Laò-tsè's Erläuterung des ersten Satzes: »Gnade erniedriget« — denn ganz zutreffend erklärt Hô-schāng-kūng *hià* durch *wêi hià tsiàn* (5595, 8, 10487), *reddere humilem, vilem* —, so zeigt das Weitere, warum die Abhängigkeit von königlicher Gunst einem Zustande der Furcht oder Schreckhaftigkeit gleicht; denn man erlangt sie unter der steten Angst, sein Ziel zu verfehlen, daher ist »sie erlangen wie ein Fürchten«; und man besitzt sie unter fortwährender Besorgniss, sie zu verlieren, daher auch »sie verlieren wie ein Fürchten« ist. Ein solcher Zustand ist aber etwas den höheren Menschen Entwürdigendes; deshalb sagte Laò-tsè: »Gnade erniedriget«.

[2]) Auch in diesem zweiten Anfangssatze kann *sjŏ schīn* nicht voneinander getrennt werden, wie das theils aus dem Vorstehenden, theils aus der Erläuterung Laò-tsè's folgt. Ist dem aber so, dann kann *kuéi* nicht Zeitwort seyn, als welches es *aestimare*, *plurimi facere*, *desiderare* (niemals aber *gravari* oder *aegre ferre*) heisst. Denn welchen Sinn gäbe es, zu sagen: Man oder er »schätzt grosse Plagen wie den Körper«? und wie passte diess zu Laò-tsè's Erklärung? was hätte diess mit dem Eintritt in die Reichsregierung zu thun? Da Laò-tsè selbst sagt, grosse Plagen haben sey gerade wie den Körper haben, so kann *tá huán sjŏ schīn* nur heissen: grosse Plage wie der Körper, und es kann nur Prädicativsatz zu dem vorausgehenden Substantiv seyn. Daher fassen wir *kuéi* nach Khāng-hī WB. im Sinne von *kāo* (12656), »Hoheit«, wie auch Tĕ-thsīng darunter die Würde eines Königs oder Ministers versteht. Fügen wir noch hinzu, dass *schīn*, welches sehr häufig das Ich, das Selbst bedeutet und auch als *pronomen reflexivum* steht, in diesem ganzen Kapitel seine Grundbedeutung »der Körper« (*kūng*, 10822) hat, so zeigt sich nun der verständlichste Sinn und der Zusammenhang alles Folgenden. Zuerst erläutert Laò-tsè, weshalb grosse Plagen dem Körper gleichgestellt werden; deshalb nehmlich, weil der Körper selbst Quelle der Plagen für uns ist. Alle Nöthe und Schmerzen, die uns zustossen können, kommen von unsrer Einkörperung. Mit der Entkörperung hören sie für uns auf. Da *ngù* sowol ich als wir heisst, so könnte man auch übersetzen: »Ich habe deshalb grosse Plagen, weil ich den Körper habe; bin ich erst ohne Körper, was für Plage habe ich?«

Woraus sich zugleich ergiebt, dass Laò-tsè sich auch dann noch als ein Ich denkt, wenn er keinen Körper mehr hat, dass ihm aber dieser körperlose Zustand auch als ein durchaus leidenloser gilt. — Wer nun in Betreff der Hoheit — denn in diesem Sinne steht hiernächst *kuéi* im *statu absoluto* voran — dem Körper das Reich gleichachtet, oder den Körper für das Reich ansieht, wörtlich: »nehmend den Körper macht das Reich« — d. h. wer in Betreff einer hohen Stellung das ganze Reichsregiment gleich seinem Körper für eine grosse Plage ansieht, dem kann man das Reich getrost überlassen; desgleichen wer betreffend Liebe und Anhänglichkeit *(ngái)* sich ebensoviel aus dem Reiche macht wie aus seinem Körper, der Ursach aller Plagen, dem kann man das Reich anvertrauen. Denn wer den Körper als Ursach und Sitz seiner Leiden erkennt, wird ihn weder als etwas sonderlich Hohes ansehen, noch ausnehmend lieben, und insofern erhalten die Wörter Hoheit und Liebe etwas Ironisches, ohne dass man doch sagen kann, sie sollten geradezu das Gegentheil denken lassen. Man kann sich nicht enthalten, den Körper, an den man nun einmal organisch gebunden ist und dessen Zustände unsre eignen Zustände sind, hochzuhalten und zu lieben, obgleich er die Quelle unsrer Leiden ist; weil er diess aber doch ist, so wird man ihn auch zugleich gegen sein höheres Selbst herabsetzen und von ihm erlöst zu seyn wünschen, auch, wenn man ohne Körper ist, nicht nach einem Körper verlangen. Der nun, meint unser Denker, werde am besten regieren, der in demselben Sinne sich des Reiches annehme, wie seines Körpers, dem das Reichsregiment etwas so Hohes und Liebes ist, wie sein Körper, aber auch nur wie sein in jenem Lichte betrachteter Körper, den er als die Quelle aller Mühsal und Schmerzen zugleich geringschätzt und loszuwerden wünscht; für den er sorgt und dessen er pflegt, weil er ihn besitzt, auf dessen Besitz er aber keinen Werth legt. Dass man ihm das Reich »anheimstellen« und »anvertrauen« könne, sagt nahezu dasselbe, denn *kì* und *thŏ* werden als synonym angesehen; es zeigt aber, dass von Solchen geredet werde, die nicht bloss durch Geburt, sondern auch durch Gnade und Gunst *(tschhùng)* zu hohen Regierungsämtern berufen werden, und so wird auch auf den ersten Ausspruch ein neues Licht geworfen. Er wird nun durch den zweiten limitirt. Denn betrachtet man die hohe Stellung, die von Gnade und Ungnade abhängt, nur als Quelle

grosser Plagen, so wird man nicht mehr unter jener Furcht stehen, dass man sie nicht erlangen oder dass man die erlangte wieder verlieren möge, da man im ersten Falle nur vor grossem Übel behütet, im zweiten nur von ihm befreiet wird. — Hiermit endigen die sechs Kapitel, in welchen der im 7. Kap. festgestellte Grundsatz seine weitere prinzipiell ethische Ausführung erhalten, und es wird nunmehr wiederum auf das höchste Prinzip zurückgegangen, um dann weitere grosse Folgerungen daraus zu ziehen.

Vierzehntes Kapitel.

Man schaut Ihn ohne zu sehen: sein Name heisst *Jî* (Gleich); man vernimmt Ihn ohne zu hören: sein Name heisst *Hî* (Wenig); man fasst Ihn ohne zu bekommen: sein Name heisst *Wêi* (Fein). Diese Drei können nicht ausgeforscht werden; drum werden sie verbunden und sind Einer.[1] Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres nicht dunkel.[2] Je und je ist er unnennbar und wendet sich zurück ins Nicht-Wesen. Das heisst des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unerfasslich.[3] Ihm entgegnend siehet man nicht sein Haupt, ihm nachfolgend siehet man nicht seine Rückseite.[4] Hält man sich an den Taò des Alterthums, um zu beherrschen das Seyn der Gegenwart, so kann man erkennen des Alterthums Anfänge: das heisst Taò's Gewebaufzug.[5]

---

[1]) Diese Stelle erfordert umsomehr eine unbefangene und gründliche Untersuchung, als die beiden grössten Sinologen Frankreichs über deren Erklärung ganz entgegengesetzte Ansichten geäussert haben, und sie uns, sollte der Ältere von ihnen recht gesehen haben, einen Beweis für die Berührung Laò-tsès mit dem Ebraismus liefern würde.

Abel Rémusat hatte bereits in einem kleineren Aufsatze vom Jahre 1823, der sich im ersten Bande seiner *Mélanges asiatiques* S. 88 f. abgedruckt findet, bemerkt, das Klarste in Laò-tsè's Buche sey, dass ein dreifaches Wesen das Weltall gebildet habe, und dann

hinzugefügt: »Das Allerseltsamste ist, er giebt diesem Wesen einen kaum abgeänderten ebräischen Namen, der in unseren heiligen Büchern Den bezeichnet, der da war, der da ist und der da seyn wird, Jehovah (I. H. W.)«. In seinem *Mémoire sur la vie et les oeuvres de Lao-tseu* von demselben Jahre sucht er dann diese Behauptung zu begründen. Er giebt zunächst seine Übersetzung unsres Kapitels, bekämpft dann Montucci, der die drei Schriftzeichen *jî*, *hī*, *wêi* gemartert habe, um die erzwungensten Bedeutungen in ihnen zu finden, und sagt dann: »Die drei Charaktere haben hier keinen Sinn; sie sind lediglich Zeichen für Laute, die der chinesischen Sprache fremd sind, möge man sie vollständig aussprechen, *jî*, *hī*, *wêi*, oder möge man die Anlaute I, H, W, welche die Chinesen durch ihre Schrift einzeln nicht darzustellen wussten, besonders nehmen. — Der trigrammatische Name *Jî-hī-wêi* oder I H W ist der chinesischen Sprache fremd, weshalb es von Interesse ist, seinen Ursprung zu entdecken. Meines Erachtens darf man ihn nicht in Indien suchen, wo dieselben Ideen sich unstreitig wiederfinden sollen, aber in ganz andern Worten ausgedrückt erscheinen. Seinen Bestandtheilen nach scheint mir jenes Wort dasselbe mit IAO, welches bekanntlich der Name ist, den verschiedene orientalische Secten der ersten christlichen Jahrhunderte, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, der Sonne oder vielmehr dem Gott, dessen Bild oder Symbol ihnen die Sonne war, gegeben. — Für das Wahrscheinlichste kann man die Meinung ansehen, wonach das Wort Ιαω eine Alteration des ebräischen Tetragramms יהוה ist.« Der Verfasser führt sodann die verschiedenartige Schreibung dieses Namens bei den Kirchenvätern an: Ἰαῶ, Ἰαού, Ἰαή, Ἰαβέ, Ἀϊά, Ιευώ — und fährt hierauf fort: »Bei dem Allen ist es sehr merkwürdig, dass die genaueste Transscription dieses berühmten Namens sich in einem chinesischen Buche findet; denn Laò-tsè hat die Aspiration beibehalten, welche die Griechen mit den Buchstaben ihres Alphabets auszudrücken nicht im Stande waren. Anderseits findet sich das Tetragramm im Taò tĕ kīng, wie bei den meisten Alten, auf drei Buchstaben zurückgeführt. Ohne Zweifel that diess nichts bei der Aussprache, weil allem Anschein nach das letzte ה in יהוה nicht hörbar wurde. — Die Thatsache eines ebräischen oder syrischen Namens in einem alten chinesischen Buche, diese bisher unbekannte

Thatsache, ist immerhin auffallend genug und bleibt, glaub' ich, vollständig erwiesen, obgleich noch viel zu thun wäre, um sie auf eine genügende Weise zu erklären. — Dieser Name, im Taò tĕ kīng so wol erhalten, dass man sagen kann, die Chinesen hätten ihn besser gekannt und genauer transscribirt als die Griechen, ist eine wahrhaft charakteristische Besonderheit; es scheint unmöglich, zu bestreiten, dass dieser Name ursprünglich aus Syrien sey«.

Gegen diese Ansicht erhebt sich Stanislas Julien in der Einleitung zu seinem Laò-tsè. »So gross auch«, sagt er, »meine Ehrerbietung gegen das Andenken Rémusats und meine Bewunderung seiner hohen Einsicht ist, so muss ich doch erklären, dass nach meiner Meinung diese Hypothese zwar neu und sinnreich, aber weit entfernt ist begründet zu seyn. Täusch' ich mich nicht, so werden die Leser diese Ansicht theilen, wenn sie den Text des Kap. 14 und die ihn begleitenden Commentarien gelesen haben. Die drei Sylben *jî*, *hī*, *wêi*, welche dieser Gelehrte als der chinesischen Sprache fremd und als rein lautbezeichnend ansieht, und in denen er die treue Transscription des ebräischen Tetragramms יהוה zu sehen geglaubt hat, haben im Chinesischen einen klaren und entsprechenden Sinn, der sich auf die Autorität des Taò-ssé-Philosophen Hô-schâng-kūng stützt, welcher im Jahre 163 v. Chr. blühte und nach Rémusat selbst volles Vertrauen zu verdienen scheint. Man darf glauben, dass der berühmte Professor dieser Ansicht entsagt hätte, wenn er von dem alten und kostbaren Commentare Hô-schâng-kūng's hätte Gebrauch machen können. Die erste Sylbe, *jî*, bedeutet, »der Farbe ermangelnd«; die zweite, *hī*, »des Tons oder der Stimme ermangelnd«; die dritte, *wêi*, »des Körpers ermangelnd«. Daraus ergiebt sich der Sinn der ersten Phrase des Kap. 14: »Ihr schauet ihn an und sehet ihn nicht: er ist ohne Farbe *(incolore)*; Ihr höret ihn und vernehmt ihn nicht: er ist ohne Stimme *(aphone)*; Ihr wollt ihn berühren und erreichet ihn nicht: er ist ohne Körper *(incorporel)*.« Diese Erklärung Hô-schâng-kūng's wird durch die namhaftesten Ausleger bestätigt. Sie findet sich auch in einem wichtigen Auszuge aus Laò-tsè. Anderseits zeigen die zahlreichen Commentare zu Laò-tsè, die ich zur Verfügung habe, nicht eine einzige Stelle, welche gestattete, die drei Sylben *jî* (farblos), *hī* (tonlos) und *wêi* (körperlos) als bedeutungslos und der chinesischen Sprache fremd anzusehen. Die Er-

klärer treiben den Zweifel und die Voraussetzungslosigkeit ebensoweit als irgend ein europäischer Philolog, und so oft sie auf ein Wort stossen, das noch von Keinem erklärt ist, und dessen Sinn ihnen nicht fasslich ist, gestehn sie es offen. Wären die drei Sylben *î*, *hī*, *wêi*, in diesem Falle gewesen, so würden die chinesischen Commentatoren nicht verfehlt haben, es einzugestehen, wäre es auch nur um, wie sie sagen, die Aufmerksamkeit künftiger Weisen zu wecken.«

Um Stan. Julien gerecht zu werden, müssen wir die von ihm angeführten Stellen der Commentarien hinzufügen. Indess führt er gerade zu den drei ersten Aussprüchen nur an, was er schon in der Einleitung gesagt, und erst zu dem ihnen nachfolgenden Satze citirt er zunächst wieder Hô-scháng-kūng, der uns im Originale vorliegt und sich wörtlich so ausdrückt: »Die Drei, das heisst *jî*, *hī*, *wêi*. Sie können nicht ausgeforscht werden, das heisst, das Farblose, Tonlose und Gestaltlose vermag vom Munde nicht gesagt, vermag durch Schrift nicht überliefert zu werden; man muss es in der Stille empfangen, es im Geiste suchen; es kann nicht durch Forschen und Fragen erlangt werden.« Dann Sie-hoei: »Diese drei Wörter *jî*, *hī*, *wêi*, drücken gleichmässig die Idee des Leeren und Unkörperlichen aus. In der That unterscheidet sich das Unsichtbare nicht von dem, was für das Gehör und Tastgefühl unwahrnehmbar ist. Darum können diese drei Eigenschaften sich weder trennen noch von einander unterscheiden. Man verschmelzt oder vereiniget sie zu einer einzigen Eigenschaft, weil sie, wie man oben gesehen, einzeln und zusammen den Gedanken des Leeren und Unkörperlichen geben.« Endlich Juān-tsè wörtlich: »Diese Drei sind im Grunde nur Eins. Die Menschen müssen diese Namen gebrauchen, um zu sagen, dass Taò den Sinnen des Gesichts, Gehörs und Gefühls entgehe, durch die sie ihn suchen wollen.« — Soweit die von Stan. Julien angeführten Commentarien. —

Hat Abel Rémusats Mémoire auch das unbestreitbare Verdienst, die Aufmerksamkeit der europäischen Gelehrten zuerst auf Laò-tsè's Buch gelenkt zu haben, so enthält es doch zugleich soviel grundlose Voraussetzungen, Irrthümer und Schwärmereien, und die Gegenrede Stanislas Julien's erscheint so fasslich, so wolbegründet, so verständig, dass man sich für diese auf den ersten Blick entscheiden möchte.

Dennoch dürfte die Sache damit noch nicht abgethan seyn. Es bleiben noch Einreden und Gegengründe übrig, die nicht so leicht zu beseitigen seyn dürften, und vielleicht könnte Rémusat bei allen Missgriffen doch einmal in diesem Punkte das Rechte gesehen haben. Wir wünschen, dass der unbefangene Leser selbst hierüber entscheide, und um ihn dazu in Stand zu setzen, stellen wir zuvörderst die lexikalischen Bedeutungen der drei Schriftzeichen fest und bemerken dazu, in welchem Sinne sie sonst noch bei Laò-tsè vorkommen. Für das Erstere legen wir das Khāng-hī'sche Wörterbuch zum Grund.

Nach diesem heist *jî* (richtige Aussprache: *jân* und *tschī* getheilt = *jî*) »schlicht, gerade, richtig, gross, ruhig, zufrieden, ähnlich, gleichartig, ordnen, ausroden, ausrotten, verletzen, übertreten«. Die Grundbedeutung entspricht also zunächst unserm deutschen »gleich, gleichmachen«, da auch die letztangeführten Bedeutungen aus der »Gleichmachung« des Bodens herzuleiten sind. Bei Laò-tsè, kommt das Wort noch zweimal vor: Kap. 41, wo es »recht, richtig«, und Kap. 53, wo es »gerade, eben« heisst. — *Hī* erklärt das genannte Wörterbuch durch »wenig, selten, leer, sich verkleinern (beim Nennen seiner selbst; vgl. »meine Wenigkeit«), hoffen, erwarten, anhalten, zertheilen, ausbreiten«. Mit Recht stellt es die Bedeutung »wenig« an die Spitze, da sich aus dieser die übrigen offenbar entwickelt haben. Laò-tsè hat das Wort noch fünfmal, nehmlich Kap. 23, 41, 43, 70 und 74, wo es immer »wenig, selten« bedeutet. *Wêi* heisst nach dem Wörterbuche: »allein, einzeln, ausgezeichnet, verborgen, fein, zart, undeutlich, dunkel, schwach, wenig, höchstens, nicht, nichts«. Bei Lào-tsè findet es sich noch dreimal, Kap. 15, 36 und 64, und heisst dort »fein« und »verborgen«. Der Grundbegriff ist wol der des Feinen, Zarten, das sich bis zur Unwahrnehmbarkeit steigert. Ganz dieselben Bedeutungen für die drei Wörter, nur weniger vollständig, weniger zahlreich, finden sich bei Basil von Glemona und bei Morrison.

Es ergiebt sich hieraus unzweifelhaft, dass die drei Wörter an und für sich mit Farbe, Stimme und Körper und deren Verneinung nichts zu schaffen haben. Auch die Zusammensetzung der Schriftcharaktere enthält nicht die mindeste Hinweisung darauf. Heisst es daher bei Hô-schāng-kūng: »ohne Farbe sagt *jî* (*wû sĕ jüe jî*); ohne

Ton sagt *hī (wû schīng jüe hī);* ohne Gestalt sagt *wêi (wû hîng jüe wêi);* so sieht Jeder, dass diess keine Wortdefinitionen, keine Erklärungen der Schriftzeichen seyn können, dass es vielmehr Erläuterungen, dass es Versuche sind, mit diesen Wörtern einen Sinn zu verbinden, welcher der jedesmal vorangegangenen Aussage entspricht. Deshalb fügt Hô-scháng-kūng selbst jenen Erläuterungen hinzu: »Er sagt, der Eine ist ohne Farbe nicht erschaubar, dass man ihn sähe, — ohne Stimmtòn nicht vernehmbar, dass man ihn hörte, — ohne Körpergestalt nicht fassbar, dass man ihn bekäme.« Unser Commentator schloss also: Laò-tsè sagt, den man durch das Gesicht nicht erschauen kann, dess Name heisse *jî;* was nun *jî* zunächst bedeutet, das Gleiche, Schlichte, Gerade, Richtige, etc. kann man aber doch nicht unsichtbar nennen. Gleichwol soll *jî* etwas aussagen, wass nicht gesehen werden könne, wenn man darnach blickt. Dies kann also nur etwas seyn, was gar keinen Eindruck auf die Augen macht und diess thut nur das Farblose nicht: *jî* muss folglich hier als das Farblose verstanden werden. Und ähnlich schloss er dann in den beiden andern Fällen. Da mit dem directen Sinn jener drei Radicale so wenig anzufangen war, so entnahm er eine Erklärung für sie aus der einem jeden vorausgehenden Aussage, und diess Verfahren erschien so plausibel, dass es nicht zu verwundern ist, wenn fast alle späteren Interpreten sich ihm angeschlossen haben.

Kann man nun deshalb aber sagen, die drei Sylben hätten hier einen klaren und entsprechenden Sinn? Man vergegenwärtige sich das angeführte Lexikalische und dazu den nachweislichen Sprachgehrauch Laò-tsè's, und man wird gestehen müssen, dass der Philosoph sehr mangelhafte und wenig zutreffende Bezeichnungen gewählt habe, wenn er mit jenen Wörtern jedesmal den Inhalt der vorangehenden Aussage hätte ausdrücken oder die Ursache des Nichtsehens, Nichthörens, Nichtbekommens angeben wollen. Wem würde es einfallen, Jemanden deshalb, weil er sich nicht hörbar macht, weil er keinen Ton von sich giebt, »Wenig« oder »Selten« zu nennen?

Aber vorausgesetzt auch, unser Autor habe jene drei Bezeichnungen frei gewählt, würde er sie dann wol mit den Worten eingeführt haben: »(sein) Name heisst«? Dass er in einem solchen Falle

anders verfährt, zeigt Kap. 25. Dort sagt er von dem höchsten Wesen: »Ich kenne nicht seinen Namen; bezeichne ichs, nenn' ichs Taò. Bemüht, ihm einen Namen zu geben, nenn' ichs Gross; als gross nenn' ichs Üeberschwänglich; als überschwänglich nenn' ichs Entfernt; als entfernt nenn' ichs Wiedergekehrt.« Mit solchen Vorbehalten legt er selbst ihm einen Namen bei, den er sofort beinahe wieder zurücknimmt, um ihn durch andre Bezeichnungen zu ergänzen. Führt er es dagegen hier als eine feststehende Thatsache an: »(sein) Name heisst«, so sieht man, er will nicht erst einen Namen geben, sondern mit einem bereits als gegeben betrachteten Namen einen gewissen Sinn verbinden; er will nicht einen ausgesprochenen Gedanken, zusammenfassend, in dem Namen fixiren, sondern an den Namen einen möglichst schicklichen Gedanken knüpfen. Das bezeugt er selbst in dem folgenden Satze, der zugleich — was das Wichtigste ist — gar keinen Zweifel lässt, dass die drei Namen zu Einem Namen verbunden (*huàn*, zusammengegossen, zusammengeschmolzen) werden sollen. Denn er sagt wörtlich: »Diese Drei können nicht durchaus (*tschí*, ankommend, treffend, bis zum Gipfel, bis zum Äussersten) erforscht (*kiĕ*, erfragt) werden, drum werden sie verbunden und machen Einen (sind Einer).« Hô-scháng-kūng geräth mit sich selbst in Widerspruch, wenn er die Unausforschbarkeit, wie wir oben sahen, auf das beziehen will, was nach seiner Auslegung die Namen bedeuten sollten, zugleich aber sagt, die Drei seien *jî*, *hī*, *wêi*, also die Namen selbst, und richtig hinzufügt: »Drum benamet man ihn mit den Dreien zusammen und sie sind Einer«, d. i. Ein Name. Sind die Objecte des Verbindens die drei Namen, so wird auch von ihnen in der ersten Satzhälfte gesagt, man könne sie durch Forschen und Fragen nicht erreichen, d. h. ihren Sinn nicht ganz ermitteln. Und so bestätigt Laò-tsè selbst, dass seine eigne Auslegung der drei Sylben etwas Unzulängliches, etwas nur Annäherndes sey. Hätte er diese Namen erfunden, nicht vorgefunden, so hätte er offenbar umgekehrt verfahren müssen und nicht sagen dürfen, die Namen könnten nicht ausgeforscht werden, sondern sie genügten nicht zur vollständigen Bezeichnung (etwa: *thsè sân tschì pŭ khò tsŭ tschí mîng*); d. h. er hätte die Mangelhaftigkeit nicht dem forschenden Subject, sondern den gegebenen Namen zuschreiben müssen. Dem Charakter der chinesischen Sprache zufolge kann

man die Bedeutung eines dreisylbigen Namens nur finden, wenn der Sinn jeder einzelnen Sylbe feststeht; diesen festzustellen ist aber, wie Laò-tsè sagt, im vorliegenden Falle unerreichbar, und seine eignen Auslegungsversuche beweisen diess; darum soll man sich bei den einzelnen Sylben nicht aufhalten, sondern sie zu Einem Namen verbinden: *Jî-hī-wêi.* Ob und wieweit Derjenige erforschlich sey, dem dieser Name zukommt, das wird dann in dem Nachfolgenden beantwortet.

Dass nun dieser dreisylbige Name das höchste Wesen, den unaussprechlichen Taò, bezeichnen sollte, ist klar. Eine ebenso unbestreitbare Thatsache aber ist es, dass er als Bezeichnung irgend eines Objects, zumal aber des höchsten Wesens, dem Chinesischen ganz fremd ist. Wir sind demnach darauf angewiesen, uns für die Herkunft dieses Namens ausserhalb Chinas umzusehen. Da bietet sich aber unter allen bekannten Gottesnamen des Alterthums keiner, der — ungeachtet der vocalischen Abweichung — in den drei verbundenen chinesischen Sylben wiederzuentdecken wäre, als der Name יהוה. Allerdings könnte hiergegen sowol diese vocalische Abweichung, als auch die Zurückführung des Tetragramms auf ein Trigramm bedenklich machen. Allein Beides ist hinreichend erklärlich.

Was zuvörderst die Vocalisation betrifft, so hat die neuere Forschung es bekanntlich zur grössten Wahrscheinlichkeit erhoben, dass die alte Aussprache *Jahweh* gewesen. Eben so bekannt ist es aber auch, dass die Erfindung der ebräischen Punctation eine sehr späte ist, dass im sechsten Jahrhunderte v. Chr. gewiss noch Niemand an sie dachte. Nun denke man sich, ein schreibkundiger Ebräer habe Laò-tsè den Namen überliefert und nach seinen Bestandtheilen zergliedert. Konnte er ihm bei dieser Operation etwas andres darstellen und bezeichnen, als die Mitlauter? Mussten ihm diese nicht entschieden als das Wesentliche gelten? Dabei erklärt dann die sinesirende Aussprache im Munde des Chinesen die Alteration der Vocale genügend. Vielleicht war sie dem Ohre auch nicht einmal so auffallend, als sie uns jetzt scheint. Wenn wir bei Hiuân-tsàng das indische Schâkia durch *Schi*, Kharisma durch *Ki-li-sse-mo*, Sighnak durch *Schi-khi-ni*, Kaschghar durch *Kie-scha*, Gatschi durch *Kie-tschi* transscribirt finden, so zeigt sich dabei ebenfalls der Uebergang eines *a* in *i*, und wir können die Vocalveränderung von Jahweh in

Ji-hi-wei nicht mehr verwunderlich nennen. Überdiess, bei der Flüssigkeit des vocalischen Elements in den Sprachen, wer wollte dafür einstehen, dass in jenen alten Zeiten der Ebräer sowol als der Chinese genau so vocalisirt hätten, wie es später und vielleicht richtiger geschah? Genug, dass wir Beispiele von chinesischer Transscription haben, bei denen eben so starke, ja ganz dieselben Vocaländerungen vorkommen.

Weit wichtiger als die Vocale sind für unsre Frage die Consonanten. Da jedoch die drei ersten im Ebräischen und im Chinesischen genau übereinstimmen, so kann es sich nur noch um die Fragen handeln: warum ist das Tetragramm auf ein Trigramm zurückgebracht, und warum das zweisylbige Wort zu einem dreisilbigen erweitert? Beides erklärt nicht nur der Charakter der chinesischen Sprache und Schrift zur Genüge, sondern man wird sogleich sehen, dass er es auch nothwendig machte. Bei der sehr kräftigen Aspirationsweise aller morgenländischen Völker, die auch bei den alten Ebräern vorauszusetzen ist, fielen die beiden ה des Tetragramms sehr deutlich ins Gehör. Das erste bildete mit dem folgenden ו eine Art Doppelconsonanten, das zweite den Auslaut. Nun aber sind sowol Doppelconsonanten als consonantische Auslaute — mit Ausnahme des *n*, *ng* und des *l* in dem einzigen Worte *öll* — im chinesischen Idiom unzulässig. Jene müssen in ebensoviele Sylben aufgelöst werden, diese werden meist abgeworfen; wie denn z. B. englisch *ĭng-kĭ-li*, Christus *kī-li-ssē-tú* gesprochen und geschrieben werden. Darum musste das erste ה bei der Transscription seine besondere Sylbe erhalten, das zweite aber schwinden, nicht ohne dass in dem Doppelvocal der Sylbe *wêï* noch ein Anhauch davon zu spüren ist. Und so wurde nothwendigerweise das zweisylbige Tetragramm gerade zu einem solchen dreisylbigen Trigramm, wie wir es in unserer Stelle finden.

Ist es aber der ebräische Gottesname, so kann Laò-tsè zu dessen Kenntniss allerdings nur durch Israeliten gelangt seyn. Wie ist diess denkbar? Abel Rémusat hält für glaublich, dass Laò-tsè ihn auf einer Reise kennen gelernt, die sich in die Westländer bis über Baktrien hinaus, ja vielleicht bis Syrien erstreckt habe. Allein die von Stanislas Julien hiergegen erhobenen Einwände fallen zu schwer in's Gewicht, um diese Hypothese für annehmbar zu erachten.

Können denn aber nicht Israeliten zu Laò-tsè's Zeit, oder schon vor derselben, im siebenten, im achten Jahrhundert nach China gelangt seyn? Das Tschēu-lì zeigt, dass schon früher Handelsreisende aus den westlichen Ländern die chinesischen Märkte besucht haben. Sollten die kühnen phönikischen Kauffahrer, welche westlich aussegelnd bis Britannien, ja bis in die Ostsee vordrangen, nicht auch versucht haben, wie weit sie im Osten, die Küsten Asiens entlang, kommen konnten? Sollten sich ihren Fahrten niemals ebräische Männer angeschlossen haben, da wir doch wissen, dass israelitische Könige sich an tyrischen Handelsflotten betheiligten? Mag Ophir, wohin Salomos Flotten segelten, immerhin nur in Indien gelegen haben, so ist es doch ein merkwürdiges Zusammentreffen, wenn Liĕ-tsè um 398 v. Chr. berichtet, zu des Tschēu Mŭ-wâng Zeit, welcher von 1001 bis 946, also mit Salomo (1018—978) zugleich regierte, sey aus einem »Lande des äussersten Westens« (*sī kĭ tschī kuŏ*) ein Wundermann gekommen, der allerlei Unerhörtes verrichtet habe, von Mŭ-wâng wie ein höheres Wesen verehrt, wie ein Fürst behandelt worden sey, und die Menschen bekehrt habe. Wir behaupten nicht, dass diess ein prophetischer Israelit gewesen, dessen Wirken auf die Menschen später von der Sage ins Wunderbare hinübergestaltet sey, wir behaupten nicht einmal, dass es ein Israelit gewesen, und legen nur Gewicht auf das Kommen des Mannes aus dem Lande des äussersten Westens. Dass zur Zeit Jesaja's China den Israeliten bekannt gewesen, macht Jes. 49, 12 höchst wahrscheinlich, wie wir bereits in einem kleinen Aufsatze nachgewiesen, der in der zweiten Ausgabe des Commentars zum Jesaja von Fr. Delitzsch S. 712 abgedruckt ist. Nun finden wir aber ferner, dass sich noch im Jahre 1704 eine alte israelitische Colonie in China erhalten habe, welche der Pater Gozani von der Gesellschaft Jesu selbst gesehen und besucht hat. Sein Bericht darüber steht im 18. Bande der *Lettres édifiantes* Ausg. v. 1781; und im 24. Bande derselben befindet sich ein treffliches *Mémoire* über denselben Gegenstand, worin es über die Einwanderung dieser Juden in China heisst (S. 96): »Sie haben allen Missionaren beständig gesagt, dass sie unter der Hán-Dynastie eingewandert seyen und ihre Monumente sagen dasselbe. Die Hán-Dynastie begann im Jahre 206 v. Chr.; nach dieser Zeit sind also die Juden nach China gekommen: sie hätten vor dem

Untergange ihres Reichs dahin gehen können, aber es ist natürlicher, zu glauben, dass es erst nach der furchtbaren Katastrophe von Jerusalem gewesen sey, dass sie, nach allen Seiten hin zersprengt, von Khorassan und Transoxana aus sich in China verbreiteten. Diese Vermuthung kommt selbst der Gewissheit nahe, da ich mich erinnere, dass mehrere dieser Juden versichert haben, sie seyen unter der Regierung von Mîng-tî angekommen. Dieser Fürst bestieg im Jahre 56 n. Chr. den Thron und starb erst im Jahre 78. Die Zeit könnte nicht besser zusammentreffen mit der Zerstörung Jerusalems, welche im Jahre 70 stattfand.« — Die Hán-Dynastie bestand bis 263 n. Chr. Konnte aber vor diesem Jahre schon eine ganze Colonie von Israeliten, sey es zu Lande, sey es zu Wasser, nach China gelangen, so ist kein Grund erfindlich, weshalb Israeliten nicht auch schon in früheren Jahrhunderten nach einer ähnlichen Katastrophe bis nach China gelangt seyn sollten. Und war nicht die Zerstörung des Zehnstämmereichs (720 v. Chr.) eine ganz ähnliche Katastrophe? Weshalb sollten damals nicht einzelne Familien oder einzelne Männer denselben Weg nehmen können, um sich zu flüchten, den nach Jerusalems Fall eine ganze Gemeinde nahm, wäre diess etwa auch nicht sofort, wäre es auch erst im siebenten oder sechsten Jahrhundert geschehen? Weshalb hätte diess nicht auch nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer (586 v. Chr.) geschehen seyn können?

Müssen wir es also für möglich halten, dass zur Zeit Laò-tsè's Israeliten in China gewesen, dass dieselben sich vor Allem unter den Schutz des Kaisers begeben, in dessen Erblanden allein damals dauernder Friede war, dass Laò-tsè in Berührung mit ihnen kam, und den Namen, den sie der Gottheit beilegten, erfahren konnte, so wird diese Möglichkeit doch gewiss zur grössten Wahrscheinlichkeit, wenn wir nun wirklich denselben Gottesnamen bei ihm finden. Und wollte man dagegen einwerfen, dass der Name, falls er gemeint sey, doch gar nicht eigentlich ausgesprochen, dass er nur herangebracht und gleichsam zum Errathen aufgegeben werde, so ist zu erwiedern, dass diese Thatsache jene Wahrscheinlichkeit ja nur noch steigert. Wir wissen zwar nicht, wie alt die Scheu der Israeliten ist, den hochheiligen Namen auszusprechen, und möchten glauben, das Öhler zuweit ginge, wenn er sie schon bei den letzten Propheten

finden will. Offenbar ist sie entstanden aus der Furcht, das Gebot gegen den Missbrauch des Namens zu übertreten, und diese Furcht konnten Männer nicht haben, die im Auftrage Jahweh's zu seinem Volke redeten. Bei dem gesetzbewussten, gottesfürchtigen Israeliten, der in ferne Länder gerathen, musste sich aber schon viel früher zu dieser Furcht die andre gesellen, dass er Anlass zur Lästerung geben, dass fremdes Volk den hehren Namen aus Missverstand oder Spott entheiligen könne (vgl. 3 Mos. 24, 11—16.), und dann Schuld auf ihn falle, der ihn den Unreinen mitgetheilt. Ganz glaublich also, dass er einem Chinesen, auch damals schon, nur unter den grössten Vorbehalten und Warnungen mitgetheilt worden, dass man ihm eine heilige Scheu einzuprägen gesucht, diesen Namen zu gebrauchen oder gar öffentlich zu nennen. Diess erklärte dann auch die öfteren Versicherungen Laò-tsè's, wie deren eine alsbald folgt: Taò's Name könne (oder dürfe) nicht genannt werden; und es erklärte vollständig, weshalb er hier gleichsam nur die Anleitung giebt, den Namen zu finden, ohne dass er ihn geradezu und offen nennt.

Aber es erklärt noch mehr. Es erklärt, warum die späteren Ausleger von dem Namen nichts wissen, nicht einmal ahnen, dass auf denselben hingewiesen ist. Bei dem zurückgezogenen und schweigsamen Wesen Laò-tsè's, der keine unmittelbare Schüler gehabt haben wird, da diess die Ueberlieferung sonst sicherlich gemeldet hätte, musste das Geheimniss des Namens wol Geheimniss bleiben. Ist doch die ganze Stelle, und unverkennbar mit Absicht, so gefasst, dass der, welcher den Namen kannte, ihn zwar sofort angedeutet fand, der aber, dem er fremd war, genau auf die Wege gerathen musste, auf denen wir Hô-scháng-kūng und all seine Nachfolger getroffen. Denn ganz ohne Sinn, wie A. Rémusat meint, sind ja die drei Grundsylben hier nicht. Sie gestatten doch wenigstens einigermassen, wenn auch die beiden ersten nur gezwungen, eine solche Ausdeutung, wie Laò-tsè sie ihnen gegeben hat, und gerade desshalb wird er die angewandten Schriftzeichen für sie genommen haben, da es ja in seiner Wahl stand, mit welchen von den zahlreichen Charakteren, die ebenso ausgesprochen werden, er sie bezeichnen wollte. Wäre es ihm nicht auf den Namen, also nicht auf den Klang der Sylben angekommen, so bot ihm seine Sprache weit

treffendere Namen für den Unsichtbaren oder Verborgenen, als *jî*, oder für den Schweigenden oder Stummen, als *hī*, wie jedes Wörterbuch zeigt.

Dass übrigens die ausdrückliche Hinweisung auf den geheimnissvollen Namen schon lange vor Hô-scháng-kūng unverstanden blieb, beweist der schon genannte Taò-Philosoph Liĕ-tsè, dessen Buch etwa 120 Jahre nach Abfassung des Taò tĕ kīng erschien. Er führt im ersten Abschnitte seines Buchs die Worte an: »Man schaut ihn ohne zu sehen, man vernimmt ihn ohne zu hören, man fasset ihn ohne zu bekommen« — und bezeichnet ihn, Taò, deshalb als den Anfang, das Prinzip (*jĭ*, 3893), das nichts einer Form Ähnliches habe, sich dann aber zur Einheit entwickle etc. Bei dieser Anführung lässt er aber die Worte: »sein Name heisst etc.« jedesmal weg. Da Liĕ-tsè den Laò-tsè kennt und ihn gern anführt, so würde er bei diesem Citat den dreifachen Namen schwerlich mit einfachem Stillschweigen beseitigt haben, wenn er dessen hohe Bedeutsamkeit gekannt hätte. Indess nennt er den Laò-tsè bei diesem Citate nicht, und dieser Umstand macht noch einer andern Vermuthung Raum. Könnten die von beiden Philosophen angeführten Worte nicht ein älterer Ausspruch seyn? gehörten sie und noch andre »Worte der Alten« bei Laò-tsè nicht vielleicht dem von Liĕ-tsè citirten Hoângtíschū an? (Vgl. Anm. zu Kap. 6). Wenn diess, so hätte Laò-tsè sie nur zu einer desto unscheinbareren Erklärung des Trigramms benutzt, und es wäre um so begreiflicher, weshalb die Bedeutung der drei Sylben und diese ihre Erklärung sich so wenig deckten.

Alles Vorstehende nun zusammengefasst, meinen wir, der vorurtheilsfreie Leser müsse uns beistimmen, wenn wir, trotz unsrer grössten Anerkennung der Sprachkunde und Gelehrsamkeit Stanilas Juliens, uns in dieser Frage für die Ansicht Abel Rémusats entscheiden. Schelling ist offenbar im Irrthum, wenn er Rémusats Abhandlung auch in Beziehung auf diesen Punkt eine Mystification nennt, wie sie der gelehrten Welt in langer Zeit nicht widerfahren sey, und hinzufügt: »Hr. A. Rémusat hatte durch seine anderen verdienstvollen Untersuchungen kritische Übung und Erfahrung genug erworben, dass man sich in der peinlichsten Verlegenheit sieht, an der Aufrichtigkeit seiner Versicherung zweifeln und wenigstens annehmen zu müssen, dass mehr oder weniger bewusste Rücksicht auf

die damals in Frankreich mächtigen Jesuiten den sonst hellen Geist des Mannes verblendet habe«. Wie ungerecht diese Verdächtigung ist, beweisen Rémusats eigne Worte in jener Abhandlung. Er tadelt dort, wie wir schon gehört, Montucci's Auslegung der drei Wörter. »Man sieht unschwer«, fährt er dann fort, »welchem Wunsche Montucci bei der Interpretation dieser Stelle nachgegeben hat. Ebenderselbe hat bereits drei der fähigsten Missionäre Chinas irre geführt, die Väter Bouvet, Fouquet und Prémare, und indem er sie im Interesse ihres Systems die Lesung aller Denkmäler des chinesischen Alterthums vornehmen liess, hat er sie, trotz ihrer tiefen Gelehrsamkeit und der Reinheit ihrer Absichten, zu so irrigen Folgerungen geführt, dass sie nicht im mindesten auf die Gesichtspunkte gekommen sind, die ich mir bei Abfassung dieser Denkschrift vorgesetzt.« So ungescheut widersprach Rémusat gerade den Ansichten der Jesuiten. Und waren die Gesichtspunkte bei seiner Arbeit etwa darauf gerichtet, jesuitische, oder nur katholische, ja nur christliche Lehren oder Anschauungen bei Laò-tsè zu finden, oder durch ihn zu stützen? So wenig, dass es ihm eingestandenermassen nur darauf ankam nachzuweisen, es fänden sich bei Laò-tsè dieselben Grundideen, wie bei Pythagoras und Platon, den Pythagorikern und den Platonikern, um daraus schliessen zu können, er müsse mit diesen aus derselben Quelle geschöpft haben. Allerdings war dieser Schluss irrig und selbst jene Nachweisung in vielen Stücken verfehlt, aber den Vorwurf Schellings verdient der edle Mann nicht.

Dagegen hat der deutsche Philosoph mehr Recht, wenn er sagt, »dass die Taò-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden sey, dass von westlicher Weisheit — nicht zu sagen von griechisch-pythagorischer — aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist«. Dürfen wir daher auch annehmen, dass Laò-tsè mit Israeliten in Berührung gekommen, dass er mit Scheu und Ehrfurcht ihren Aussagen über die höchste Idee der Menschen gelauscht; so hat ihn diess in seiner Denkweise vielleicht bestärkt und gesteigert, dieselbe aber weder begründet noch bestimmt, und es sind nicht wenige Punkte, in denen er gewissen neutestamentlichen Anschauungen näher steht, als den alttestamentlichen. —

Betrachten wir die Aussagen unsres Textes noch kurz unter Absehn von dem Namen. Dass darin von der Gottheit als dem Urgrunde, von dem unaussprechlichen und unnennbaren Taò, geredet werde, zeigt das Folgende klar. Nicht aber dessen völlige Unzugänglichkeit und Unerkennbarkeit wird behauptet — wie käme man sonst dazu, von ihm zu wissen und etwas von ihm auszusagen? — sondern nur seine Übersinnlichkeit. Denn dass wir ihn schauen *(schí)*, vernehmen *(thíng)*, erfassen *(tschhûan)* wird nicht in Abrede gestellt; gesagt wird nur, es sey diess kein Sehen *(kián)*, kein Hören *(wên)*, kein Bekommen *(tĕ)*; und da die drei letzten Ausdrücke sich hier nur auf sinnliche Thätigkeiten beziehen können, so ergiebt sich daraus, dass die drei ersten als übersinnliche, innerliche zu fassen sind. Zum Theil bezeugen diess auch die Schriftzeichen; denn während der Charakter für *kián* (sehen) aus »Auge« und »Mensch« zusammengesetzt ist, tritt ihm bei dem Zeichen für *schî* (schauen) noch der Charakter für »Geist« (6991) hinzu; *wên* (hören) stellt ein »Ohr« unter einer »Pforte« dar; bei *thíng* (vernehmen) treten zu dem »Ohr« die Zeichen für »gross« (1760) und »Tugend« (2881). *Tschhûan* (fassen) wird durch »Hand« oder »Anfassen« und »Geistesanstrengung« bezeichnet; *tĕ* (bekommen oder erreichen) durch die Zeichen für »Zuschreiten« und »Anhalten«. (Leider liegt die chinesische Synonymik noch ganz im Argen und wäre erst zu begründen. Man ist daher auf dergleichen graphische Etymologien angewiesen, die aber, auch abgesehen von den rein phonetischen Charakterbestandtheilen, sehr oft keinen Aufschluss gewähren.)

[2]) Das Subject dieses Ausspruchs, sowie der beiden folgenden, ist Taò, oder wie wir nun wol sagen dürfen, der mit den drei vereinigten Sylben bezeichnete *Jî-hî-wêi* = יהוה, יהו. Ersichtlich wird hier an die schon im ersten Kapitel erwähnte Unterschiedenheit in Gott erinnert, und was dort als der Gegensatz des Unaussprechlichen und des Aussprechlichen, des Unbenamten und des Benamten bezeichnet wurde, heisst hier sein Oberes und sein Unteres. Nur jenem, nicht diesem, wird die Erkennbarkeit abgesprochen, wenn auch nicht durchaus; und dieses ist es mithin, was wir zunächst von Ihm geistig schauen, vernehmen und fassen. Es ist »nicht dunkel«; denn dem, der in der Stille sich darein versenkt, spricht es sich selbst aus; aber a l s Unteres, das sein Oberes voraussetzt, auf dieses

zurückweist und es daher ausweiset. Daher wissen wir auch von diesem, aber nur mittelbar, denn an sich selbst ist es uns »nicht klar«, es leuchtet nicht selbst in uns herein, daher können von ihm auch nur die gleich folgenden Negationen ausgesagt werden. Diesen Sinn ergiebt, neben dem Wortlaute, der engere und weitere Zusammenhang. Hò-scháng-küng ahnt ihn wenigstens, wenn er erklärt: »Der Eine ist im Himmel droben nicht klar, . . . ist in der Welt (unter dem Himmel) nicht dunkel, — verdeckt, verborgen.« Wollen andre Ausleger darin finden, Taò habe weder ein Oberes noch ein Unteres, deshalb sey er weder droben klarer, noch drunten dunkler, — so ist das eingelegt, nicht ausgelegt, und widerspricht überdiess dem Wortlaute.

³) In dem letzten dieser Sätzė liest Stanilas Julien: *schi wêi* (10,186) *hü huàng*, anstatt *schi wêi* (5595) etc. und überträgt: *On l'appelle vague, indeterminé.* Wir finden in unsern Ausgaben nur *wêi* (ist), auch *wêi* nicht im Variantenverzeichnisse angeführt. *Hü huàng*, auch *huàng hü* kommt häufig vor für das Formlose, worin sich nichts Bestimmtes unterscheiden lässt, *incomprehensibly indistinct*, also ziemlich unser »ganz unerfasslich«. — Nach ihrem Zusammenhange könnte man diese Sätze auch so wiedergeben: »Der je und je Unnennbare zieht sich zurück ins Nicht-Wesen: das heisst des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unerfasslich.« Es ist die reine blosse Gottheit, das Absolute, wozu Laò-tsè sich jetzt erhebt. Hier berührt er sich am innigsten und sogar in den Ausdrücken mit unserm Meister Eckhart. Nun kann der Inhalt des Denkens, eben weil er alles Denken übersteigt, vor und über allem Denken ist, nur noch durch Verneinungen, oder durch Bejahungen, die im Voraus schon aufgehoben sind, ausgedrückt, weil gedacht werden. Er ist der, welcher »je und je« *(schîng schîng*, wie ein Seil fortlaufend) »nicht kann genannt werden«, vielleicht auch nicht genannt werden darf (denn *khò* heisst auch *licet)*. Ein Name wäre schon eine Aussage von Ihm, Er aber ist gänzlich prädicatlos, weil über alle Prädicate. Ja, nicht einmal als Wesen mag er bezeichnet werden, denn er »kehrt sich zurück in's Nicht-Wesen, in's Wesenlose, d. i. in die blosse Möglichkeit, Wesen zu seyn; aus welcher blossen Möglichkeit er jedoch schon vor Entstehung Himmels und der Erde in überschwänglicher ursprünglicher Vollkommenheit als Wesen

(Kap. 25) hervortritt, um dann durch Heraussetzung des Weltalls sich als der Seyende zu erweisen (Kap. 32.); aber in seinem stillen Grunde ist er über Wesen und ohne Wesen. (Indess darf das Wort »Wesen« *(wŏe)* nicht in unserm Sinne als das »Ueberseyende« gefasst werden; diess meint vielmehr das »Nicht-Wesen« *(wû wŏe)*; *wŏe* ist nicht das, was das Seyende ist, sondern das Seyende, das da ist.) Eben diese Wesenlosigkeit ist nun seine Gestalt, seine Form; weil aber doch nur ein Wesen Gestalt haben kann, so ist sie zugleich seine Nicht-Gestalt, die Gestalt des Gestaltlosen. So ist sie auch sein Bild, die Darstellung seiner selbst; wiederum aber kann nur ein Wesen sich darbilden, und das Bild eines Nicht-Wesens kann nur ein Nicht-Bild seyn; daher ist seine Wesenlosigkeit auch nur eines Nicht-Bildes Bild. Aber nur was eine Gestalt, eine Form hat, was ein Bild von sich geben kann, ist erkennbar, ist als an sich seyend unterscheidbar. »Unbestimmt-ununterscheidbar«, d. h. gar unerfasslich, ist daher das Gestalt- und Bildlose, ist daher auch Er als der Wesenlose, als der Absolute, über und vor aller und jéder Bestimmtheit. — Vor solchen Gedanken können wir nicht umhin, daran zu erinnern, dass dies im sechsten Jahrhundert v. Chr. von einem Chinesen geschrieben worden ist!

4) Der Zusammenhang ergiebt, dass hiermit nicht etwa die Unsichtbarkeit der Gottheit ausgedrückt seyn soll. Es ist ein tieferer Gedankenfluss. Von Alters her wird im Chinesischen Anfang und Ende bildlich durch Haupt und Schweif bezeichnet; das letztere ist hier würdiger ausgedrückt, und Laò-tsè will somit sagen: Auch wenn man — natürlich im Denken — seinen Standpunkt gleichsam vor dem Anfange der Gottheit nehmen wollte, so wird man doch diesen Anfang, den Grund und ersten Ausgang derselben nicht auffinden können (denn er tritt vor alles Denkbare in die Tiefen der Unendlichkeit zurück); ebenso wird man auch vergeblich suchen, wo sie aufhört (denn auch ihr Ausgang von jenen Tiefen hinaus erstreckt sich in gleiche, von keinem Denken zu verfolgende Tiefen der Unendlichkeit). Der Anschluss an das Vorherige zeigt, dass diess zunächst ontologisch zu verstehen sey. Weil Gott sich jedoch dem Wesen nach so verhält, so verhält er sich ebenso auch in Bezug auf die Weltentwicklung d. h. auf die Zeit; und dieser unausgesprochene, aber in dem bildlichen Ausdrucke dieses Satzes

mitbefasste Gedanke leitet zu dem hinüber, womit der Schluss des Kapitels einsetzt.

3) Laò-tsè hatte des Allerhöchsten gedacht, wozu der Menschengeist sich erheben kann, der Anschauung des Absoluten; im folgenden Kapitel will er nun, nach seiner Weise, zu denen fortgehen, die in dieser Anschauung stehen und leben und dadurch ihr Seyn und Verhalten bestimmen lassen. Er gedenkt ihrer schon hier, aber noch im engeren Anschluss an das zuletzt Gesagte, und der eigentliche Anschlusspunkt liegt in dem letzten Worte des Kapitels: *kì*. *Kì* heisst ursprünglich die gesonderten Fäden, der Aufzug, die Kette eines Gewebes; dann überhaupt ein Gewebe, und in übertragener Bedeutung Denkwürdigkeiten, Geschichtschreibung. Hier steht es in der ersteren Bedeutung. Von den Uranfängen der Weltentwicklung — der Geschichte — bis in die Gegenwart erstrecken sich im Gewebe der Zeiten göttliche Längenfäden, welche dieselben sind von Anfang bis zu Ende, auf denen Halt und Bestand des Gewebes beruht, die aber, verdeckt durch den Einschlag des Gewebes (der das Werk menschlicher Freiheit und auch Willkür ist), nur in den Anfängen, wo sie gleichsam noch unverwebt heraushangen, rein zu erkennen sind. Man erkennt sie aber nur, wenn man sich an »den Taò des Alterthums hält« (*tschĭ* = fassen und festhalten), d. h. wenn man an den alten Gott glaubt, wie ihn die Vorzeit gekannt, geglaubt und gelehrt hat, da nur Er der wahre ist. Wenn man aus dieser Äusserung und einigen ähnlichen schliesst, dass nach Laò-tsè der Glaube an Taò der frühere, allmählich in Abnahme gekommen sey, so stimmt das zu den Spuren dieses Glaubens im ältesten Theile des Schū-kīng (vgl. Einl. § 11). Das Alterthum, meint Laò-tsè, besass hierin die Wahrheit, und an diese muss man sich halten, »um zu beherrschen der Gegenwart, des Jetzt Seyn.« Denn die eigentliche Macht über die gegenwärtigen Dinge ist Taò, wie die Vorzeit ihn hatte, und in dem Masse, als man sein theilhaftig wird, wird man auch jener Macht theilhaftig, — welche indess, wie später gelehrt wird, nicht durch Mittel und Äusserungen der Gewalt, sondern gerade durch deren Gegentheil siegreich ist. Ueber die Dinge herrscht nur, was auch in ihnen herrscht, es werde dies erkannt und gewollt oder nicht; in ihnen aber herrscht göttliche Bestimmung, und wer eins wird mit der Quelle derselben, herrscht auch über

sie; sie müssen ihm folgsam und dienstbar seyn, ohne dass er gebietet und zwingt. Wer zu Erreichung dieses Zwecks am Taò der Alten hält, der kann das Mittel zum Zweck erlangen, und dieses ist das Erkennen und Wissen der Uranfänge, aus und an denen sich die Dinge entwickelt haben und in denen die Fäden blosliegen, woran das ganze Weltgewebe hängt und sich fortsetzt.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Guten des Alterthums, die da Meister worden sind, waren fein, geistig und tief eindringend.[1] Verborgen, konnten sie nicht erkannt werden.[2] Weil sie nicht erkannt werden können, so mühe ich mich sie kenntlich zu machen.[3] — Behutsam waren sie, wie wer im Winter einen Fluss überschreitet; vorsichtig, wie wer alle Nachbarn fürchtet; zurückhaltend, wie ein Gast; zergehend, wie Eis das schmelzen will; einfach, wie Rohholz; leer, wie ein Thal; undurchsichtig, wie getrübtes Wasser.[4] — Wer kann das Trübe, indem er es stillt, allmählich klären? Wer kann die Ruhe, indem er sie verlängert, allmählich beleben?[5] Wer jenen Taò festhält, wünscht nicht gefüllt zu seyn; ist er nur nicht gefüllt, so kann er mangelhaft seyn und nicht neu vollendet.[6]

---

[1]) Am Ende des vorigen Kapitels wurde derer gedacht, die da festhielten den Taò des Alterthums, und das sind eben die, welche hier die »Guten des Alterthums« im prägnanten Sinne, d. i. die ethisch Ausgezeichneten, wie wir sagen würden: die Besten ihrer Zeit — heissen. Was dort das »Beherrschen der gegenwärtigen Dinge« sagen wollte, heisst hier, sie »waren Meister«, *ssé*, d. i. Lehrer und Vorbilder, Leitende und Führende, die sich als solche bewährten. Dort war von ihrem innersten Lebensgrunde die Rede: sie haben Taò aufgenommen und halten fest an ihm, was im Chinesischen dasselbe bezeichnen will und genau genommen besser bezeichnet, als was unser »glauben« sagt. Hier wird zunächst geredet von dem,

was sie durch Aufnahme dieses Prinzips geworden, dann von ihrem Verhalten, das sie erkennbar macht, ferner von dessen Frucht, um endlich ihre äusserliche Erscheinung zu erklären und zu rechtfertigen. Wir haben *wêi miáo hiuân thûng* als »fein, geistig und tief eindringend« gefasst; man kann auch *hiuân* als unabhängiges Adjectiv fassen und sagen: sie waren »fein, geistig, tief und durchdringend«. Immer heisst *thûng* hier »von durchdringender Einsicht«. All diese Eigenschaften finden wir sonst auch Taò beigelegt, und dass ihrer auch die theilhaftig werden, die Taò aufnehmen und festhalten, das ist das »tiefe, das geheimnissvolle Einsseyn« mit Taò, von dem auch anderswo gesprochen wird.

[2]) Die vorgenannten Eigenschaften würden die grossen Meister des Alterthums leicht vor der Welt offenbar gemacht haben, hätte die Welt Wahrnehmungsvermögen und Urtheilskraft dafür. So aber war es ihren Augen verborgen, und um so mehr, als jene Männer es liebten, in die stille Tiefe versenkt, sich vor Andern verschlossen und verborgen zu halten. Darum »verborgen, konnten sie nicht erkannt werden«. Es deutet auch diess auf ein altes Bestehen einer stillen Taò-Gemeinde hin, die sich an solche verborgene Meister gehalten, und da die Letzteren doch nicht mehr unter den Lebenden waren, so muss Laò-tsè deren entweder noch gekannt haben, oder seine hernach folgende Schilderung knüpft sich an andre noch vorhandene Spuren ihres Daseyns. Vielleicht auch Beides.

[3]) Will Laò-tsè sich bemühen (*khiàng*, anstrengen), jene Männer der Vorzeit kenntlich (*jûng*, fasslich, ansichtig) zu machen, so müssen sie auch jetzt noch »nicht erkannt werden können«, weshalb hier *khò* als Präsens genommen ist. Es würde aber kaum einen Sinn haben, Unerkennbares erkennbar zu machen, wenn es dergestalt der Vorzeit angehörte, dass nichts von ihm übriggeblieben, was Mittel seiner Erkennung seyn könnte. Man dürfte daher wol nicht irren, wenn man die nachfolgende Charakteristik auf Schriften jener Meister des Alterthums bezieht, deren Art aus der Persönlichkeit der Verfasser erklärt und mit dieser zugleich geschildert wird. *(Le style c'est l'homme.)* Ihren Gehalt, ihren Geist will Laò-tsè zur Erkenntniss bringen.

[4]) Ein Theil der Wörter, welche die Eigenschaften der alten Meister schildern, hat mancherlei Bedeutungen; die beigefügten

Bilder weisen jedoch den beabsichtigten Sinn aus. *Jèn (reverenter, gravis, valde compositus)* von einem Gaste gesagt, scheint unser »zurückhaltend« am schicklichsten auszudrücken. *Huàn* wurde wörtlich durch »zergehend« wiedergegeben; es wird damit das nicht Standhaltende, sich unter dem näheren Anschauen Verlierende angedeutet. *Phŏ*, »Rohholz«, steht hier im eigentlichen Sinne, während es sonst, auch bei Laò-tsè, in übertragener Bedeutung von naturwüchsiger Einfachheit gebraucht wird. »Leer wie ein Thal« sagt ungefähr dasselbe wie »arm im Geist«, ausgeleert von Allem, was andre Menschen suchen, besitzen und womit sie glänzen; es entspricht dem Nichtgefülltseyn am Schlusse des Kapitels. *Huân*, hier in übertragener Bedeutung gebraucht, sagt eigentlich dasselbe wie *tschŏ*, aufgerührtes, schlammig und unrein gewordenes Wasser; es ist damit der Mangel an Helligkeit und Klarheit, die Undurchsichtigkeit gemeint. — Die aufgezählten Eigenschaften hangen innig zusammen mit der Gemüthsbeschaffenheit eines Menschen, der im stetigen Anschauen der Gottheit lebt und wandelt; sie können sich dann aber ebensowol in seinen Schriften ausprägen.

[5]) Weder lobend noch tadelnd waren die Eigenschaften jener alten Meister erwähnt, nur charakterisirend. Sämmtlich aber sind sie der Art, dass sie das Verständniss des tieferen inneren Wesens erschweren, wo nicht verhindern. Diess wurde am bestimmtesten durch das letzte Kennzeichen, ihre Undurchsichtigkeit, ausgedrückt. Laò-tsè bemüht sich zwar, sie kenntlich zu machen, d. h. nicht allein sie zu zeichnen, dass man sie von Andern unterscheide, viel mehr noch ihren Sinn aufzuschliessen, dass das erkannt werde, was sie verbergen. Wie aber kann man zu dieser ihrer Erkenntniss kommen? Natürlich nur durch Beseitigung jener Trübung. Und wie wird sie beseitigt? Nur dadurch, dass man das Trübe — und Laò-tsè hält hier das Bild des trüben Wassers fest — stillet, in Ruhe bringt, und so das Trübende sich allmählich niederschlagen lässt; d. h. durch die stille anhaltende Betrachtung des von jenen Meistern Überlieferten. Indess soll es doch bei dieser Ruhe nicht bleiben; es soll doch ein neues Leben hervorgehen; wodurch wird das bewirkt? Eben durch die Fortdauer, durch das Festhalten dieser Ruhe, denn gerade aus ihr entwickelt es sich. Wer aber ist zu alle dem im Stande? — Die Antwort giebt der ganze nachfolgende Satz.

6) Die Worte: »Wer festhält jenen Taò« *(paò thsì taò tschì)* erklären sich aus dem Ende des vorigen und dem Anfange dieses Kapitels. Dort war vom Halten am Taò des Alterthums die Rede, d. h. an Taò in dem Sinne, wie das Alterthum ihn gekannt und festgehalten und dessen vorzüglichste Meister ihn gelehrt hatten, und jener Taò ist hier gemeint. Wer ihn festhält und bewahrt, verlangt nicht sein Inneres mit den falschen Realitäten der Welt zu erfüllen, welche ihn nur der Reinheit und Klarheit berauben und von der Betrachtung des Ewigen abziehen, er ist ebenfalls »leer wie ein Thal«. *Pŭ jîng* kann sich nicht auf die eigne Beschaffenheit der Person beziehen, so dass es etwa hiesse »nicht vollkommen, nicht vollständig«, diess sagt vielmehr das Schlusswort *pŭ — tschhîng;* denn *jîng* sagt das »Vollseyn, das Überfülltseyn« mit etwas Objectivem aus, daher es auch heisst »auf etwas stolz seyn«. Wer dergestalt unerfüllt ist mit den Dingen und Bestrebungen der Welt, der ist auch gleichgültig gegen die Weisheit der neueren Zeit, welche die Vollkommenheit eben auf andre Weise sucht. Nur er ist im Stande *(nêng)*, in ihren Augen mangelhaft *(pí,* eigentl. zerlumpt, abgerissen) zu seyn und nicht nach der neuen Vollendung oder Vollkommenheit *(sîn tschîng)* zu trachten. — Hierin dürfte ein Seitenblick auf Khùngtsè liegen, der das zeitlich Alte zu erneuern, und darin die Vollendung suchte, während er das ewig Alte, das Prinzip wahrer Erneuerung und Verjüngung, dahinten liess. Auch in dem Ausdruck »jener Taò« möchten wir die Rüge finden, dass diess Wort in seinem alten grossen Sinne aufgegeben und nur noch für »Weg, Methode, Regel« gebraucht wurde. Dass er in Laò-tsè's Augen zu denen gehörte, die »gefüllt« waren von weltlichen Absichten und äusserlichen Dingen, ergiebt sich aus dem Gespräche der beiden Philosophen (Einl. §. 18), das wol nicht lange vor Abfassung des Taò tĕ kīng stattgefunden hatte.

Sechzehntes Kapitel.

Wer erreicht hat der Entäusserung Gipfel, behauptet unerschütterliche Ruhe.[1] Alle Wesen miteinander treten hervor, und wir sehen sie wieder zurückgehn. Wenn sich die Wesen entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung.[2] Zurückgekehrtseyn in den Ursprung, heisst ruhen.[3] Ruhen heisst, die Aufgabe erfüllt haben.[4] Die Aufgabe erfüllt haben, heisst ewig seyn.[5] »Das Ew'ge kennen, heisst erleuchtet seyn.« Das Ewige nicht kennen, entsittlicht und macht unglücklich.[6] Wer das Ewige kennt, ist umfassend;[7] umfassend, daher gerecht; gerecht, daher König; König, daher des Himmels; des Himmels, daher Taò's; Taò's, daher fortdauernd:[8] er büsst den Körper ein ohne Gefährde.[9]

---

[1]) Das Ende des vorigen Kapitels wies bereits hin auf das »Nichtgefülltseyn«, auf die innerliche Ablösung und Befreiung von der Welt, und bildete damit den Übergang zu diesem gedankenreichen und tiefsinnigen Kapitel, das von ebenderselben Entleertheit oder Entäusserung anhebend, bis zum höchsten Ziele, dem ewigen Leben fortschreitet. Wir sahen Kap. 11 und 12, dass die innerliche Anfüllung mit den Bildern des Sinnlichen und Weltlichen, mit der Begierde darnach und der Lust daran den Menschen in steter Unruhe und im Ringen nach Zielen erhält, die nur zu seiner Selbstzerstörung gereichen. In diesem Thun und Treiben aber kann er nicht zu der Vollendung gelangen, welche zu erreichen seine Aufgabe oder Bestimmung ist. Erst dann ist dies möglich, wenn er

innerlich wieder eingeht zu dem, von dem er ausgegangen ist; diess aber kann er wiederum nur, wenn er sein Inneres gänzlich leer und ledig macht von all jenem Begehren, Wollen, Treiben und Thun, auch von dem eignen Selbst und sogar von der Begier nach Taò. Das ist der Entäusserung Gipfel oder der Leerheit Höchstes *(hiû kĭ)*, — dasselbe, was Meister Eckhart die »Abgescheidenheit« nennt, — und wer es dazu gebracht hat, der behält seine Ruhe unerschütterlich, denn Leben und Tod haben ihm nichts mehr an.

[2]) Laò-tsè wirft einen Blick auf die belebte Natur, um daher ein allgemeines Gesetz abzuleiten. Alles Werden und Hervortreten *(tsŏ*, zuerst »machen, thun«, dann auch »entstehen, aufkommen, emporsteigen, hervorgehn«) ist Streben und Bewegung, daher Unruhe. Alles Belebte theilt diese Unruhe, um sich zu erhalten und zu entfalten. Dennoch gelingt ihm diess, sichtbar wenigstens, nur bis zu einem gewissen Grade, von welchem ab wir sehen, dass es nur noch abnimmt und zurückgeht. Wäre das, was die Wesen an sich ernährt und entwickelt haben, ebendasselbe, was wir zerfallen und zerstäuben sehen, so hätte ihre Bewegung kein wahres Ziel und ihr Hervorgehn keinen wahren Zweck. Beide müssen darüber hinaus liegen, und das, was gestaltete und erhielt, suchte in dieser Bewegung ein Höheres, die Vollendung nehmlich, welche in Taò, dem Ursprunge, der Wurzel seines Seyns, als für das Wesen zukünftige von jeher wesete. Daher, von dem Augenblicke an, dass es in und an dem später Zerstäubenden seine höchste Blüthe erreicht hat, beginnt es über dieselbe hinaus sein wahres Ziel zu suchen, um als ein Entfaltetes und Entwickeltes dorthin wieder einzugehen, von wo es als Unentfaltetes und Unentwickeltes ausgegangen war: zu seinem Ursprunge. (Ganz ähnlich lehrt Meister Eckhart von der Rückkehr aller Dinge in ihren ersten Ursprung.) *Jûn jûn* erklärt Khāng-hī's WB. z. d. St. durch *tó mào* (1789, 10395), *multiformis; jûn* heisst aufsprossen, hochaufschiessen; es dürfte hier in der Verdoppelung die Bedeutung des vollen Auswachsens, der vollständigen Entwicklung haben.

[3]) In Beziehung auf die Erschaffung der Dinge heisst der unbenannte Taò »Urgrund oder Anfang« *(schì)*, der benannte die »Mutter« *(mù)*, — wie das 1. Kapitel zeigt —; als »Wurzel« oder Ursprung des Weltalls bezeichnet Kap. 6 den »Thalgeist«, und jener

Ausdruck *(kĕn)* ist auch hier, wie im vorigen Satze, angewendet. Sollen die Wesen zu diesem ihrem Ursprunge, der Kap. 6 auch die Pforte *(mên)* hiess, wiederum eingehn, wenn ihre sinnliche Erscheinung zerfällt und vergeht, so kann das, was sie eigentlich sind und über und innerhalb ihrer materiellen Erscheinung stets waren, auch nicht aufhören zu seyn; denn dieses ist es ja, was dahin wieder zurückkehrt, von wo es ausgegangen ist. Ist es aber dahin zurückgekehrt, dann hört die Unruhe der Bewegung auf, welche selbst nur das Suchen und Streben nach Ruhe war, denn diese ist nun erreicht. Wie und wodurch, sagt der folgende Satz.

4) *Thsîng jüe fü mîng = requiescere dicitur reddere mandatum,* »ruhen heisst den Auftrag zurückgeben«, mithin die Aufgabe erfüllt haben, in welchem Sinn *fü mîng* z. B. *Lün jü X, 3*, 4 steht. Nach Laò-tsè's Ansicht ist mithin jedem Wesen eine Aufgabe, ein Auftrag gegeben worden, was wir seine Bestimmung nennen dürfen, wenn wir nicht vergessen, dass diese auch von einem Bestimmenden gesetzt sey. Und zur Ruhe gehen die Wesen ein, wenn sie durch ihre, Ruhe suchende Lebensbewegung ihre Lebensaufgabe, ihre Bestimmung erfüllt haben. Was seine Bestimmung nicht erreicht, kann auch nicht zur Ruhe kommen.

5) Aller Bewegung und Unruhe haftet nothwendig Wandelbarkeit, Vergänglichkeit an; hören aber jene auf, weil ihr Zweck, nehmlich die Vollendung der Aufgabe, erreicht ist, so tritt das Unwandelbare und Unvergängliche, d. i. das Ewige ein. Das schliessliche Ziel, dem alles Leben zustrebt, ist das Ewige. Was also seine Lebensaufgabe erfüllt hat und so in seinen Ursprung zurückgekehrt ist, steht an diesem Ziel und wird oder ist ewig; denn *tschhâng* steht hier zeitwortlich. Schon hier zeigt sich, was der Schluss des Kapitels lehrt, dass Laò-tsè der buddhistischen Auflösung der Einzelexistenz in die Nichtigkeit der Allgemeinheit eben so fern ist, als der consequent emanatistischen Lehre von der Wiederaufsaugung derselben durch die Weltseele oder die Gottheit. Denn was ruhen, was seine Bestimmung erreicht haben, was ewig seyn soll, das muss vor allen Dingen seyn und nicht aufgehört haben zu seyn.

6) Bis hierher war nur von den sich entwickelnden, mithin organischen Wesen im Allgemeinen die Rede und vom Menschen nur erst insofern, als auch er unter dieselben mitzuzählen ist. Wir

sehen daraus, dass Laò-tsè das belebende Prinzip jedes Einzelwesens für ein fortdauerndes erachtet, das nur für die Zeit und zum Zweck seiner Selbstentfaltung an der sinnlichen Natur, in diese hineintritt, nach Erfüllung dieser seiner Aufgabe aber wieder zurückkehrt, von wo es ausgegangen war, um dort ewig zu seyn. Geschieht diess bei allen Naturwesen unbewusst, so soll der Mensch diess letzte und höchste Ziel im erkennenden Bewusstseyn halten. Hierzu geht der Verfasser jetzt mit dem Citat aus einem, Kap. 55 ausführlicher mitgetheilten, Spruchgedichte über. *Tschhâng*, das Ewige, die Ewigkeit, das Ewigseyn, als letzter und einziger Zweck, setzt alles ihm Vorangehende zum Mittel herab, als vorbestimmtes Ziel bedingt es den ganzen Weg, und diess einsehen heisst das Ewige kennen. Wer nun das Ewige kennt, d. h. alles Werden, Thun und Verhalten dadurch bedingt und darauf bezogen erkennet, der heisst erleuchtet, *mîng*, sowol selbst Licht habend, als Licht ausstrahlend. Alle aber, die diese Erkenntniss nicht haben, gerathen in Regellosigkeit, sittliche Verderbniss *(wáng)* und werden elend. Dass der Letzteren die grösste Mehrzahl, des Ersteren eine sehr geringe Auswahl sey, ist Laò-tsè's Ansicht nach andern Stellen.

7) Aus Erfahrung kennt das Ewige nur, wer durch Vollendung seiner Aufgabe in dessen Bereich eingetreten ist, so dass diese Erkenntniss ihn durchleuchtet. Von diesem Punkte aus geht die Rede fort zu den Folgen und Wirkungen dieses Zustandes, in kurzen grossen Schlussfolgerungen nun bis zu dem höchsten und letzten Ziel auch für den geistig-sittlichen Menschen aufsteigend. Heisst es hier zuerst, die Erkenntniss des Ewigen mache ihn »umfassend«, so ist das letztere Wort in der Vielsinnigkeit des chinesischen *jûng* zu nehmen, welches »umfassen, aufnehmen, tragen, zulassen, dulden« heisst und sich nach Laò-tsè's Denkweise (Kap. 2, 27, etc.) auf alle Mitgeschöpfe beziehen muss: sie alle umschliesst er mit gleichausgetheiltem Wolwollen. Ist der Grund hierfür aber, dass er »das Ewige kennt«, *tschī tschhâng;* oder kann letzteres heissen, »er weiss beständig zu seyn«? Allein was hat die Beständigkeit eines Menschen mit seiner Weitherzigkeit zu schaffen? *Tschhâng* kann hier nicht im subjectiven, es muss im objectiven Sinne zu verstehen seyn und in allen diesen Sätzen die volle Bedeutung haben, in welcher wir es schon im ersten Satze des ganzen Buches von dem absoluten Weltgrunde ausgesagt

fanden. Es ist daher in diesem Zusammenhange das in allen Geschöpfen wesende Unvergängliche, das aus Taò, ihrem Seynsgrunde, stammt, auf Ihn alle Wesen bezieht und allein ihren Werth und ihre Würde ausmacht. Denn wer so das »Ewige kennt«, wird freilich alle Wesen und in höherem Grade alle Menschen mit ungetheilter Zuneigung und Güte umfassen.

[8]) Das verbindende *nài* in diesen Sätzen zeigt die Folge an; das ihm vorgehende Wort ist das bedingende, das nachgehende das bedingte (vgl. Schott, chin. Sprachl. S. 126 etc.); *jûng nài kūng* also: ist er umfassend, alsdann ist er gerecht; oder: er ist umfassend, daher gerecht. Wer mit gleicher Theilnahme Alle umfasst, wird Jedem auch zugestehen und zutheilen, was ihm zukommt, d. h. er wird gegen Alle gerecht seyn und Allen gerecht werden. Diese Universalität der Rechtserweisung mit dem Nebenbegriffe der Billigkeit liegt in dem chinesischen *kūng* (Chalmers übersetzt es daher durch *catholic*). Ein dergestalt Gerechter ist königlicher Art, denn das ist das ächte Wesen eines Königs, und wird er nicht König, so verdiente er es zu seyn. So waren die grossen Könige des Alterthums, und dass Laò-tsè diesen Gedanken hier gehabt und nur des raschen Fortschritts wegen unterdrückt, zeigt das nächste Kapitel, wo er ihn in seiner kurzen Weise noch ausführt. Ein solcher König ist eigentlich aber Jeder, der, weil er das Ewige kennt, umfassend, weil er umfassend, gerecht ist. Auch wird er bei aller Demuth, ja eben durch dieselbe Mittelpunkt und Autorität (Kap. 28 und 66) und erweist dadurch seine königliche Natur. Ist er nun in diesem Sinne König, dann ist er auch, wie es wörtlich heisst, »Himmel«. Da wir Himmel nicht als Prädicat gebrauchen können, wenn wir nicht himmlisch sagen wollen, so hat die Uebersetzung es durch »des Himmels« auszudrücken gesucht. Es ist mehr damit gesagt, als wenn die Chinesen die Kaiserwürde »des Himmels Auftrag«, *thiân mìng*, nennen; Laò-tsè will sagen, ein Solcher habe Wesen und Art des Himmels. Was er unter Himmel versteht, erklärt er nirgends. Er nahm es wol hier, wie in den letzten Kapiteln seines Buchs, im volksthümlichen Sinne als die weltregierende Macht, die er zwar Laò subordinirt, aber doch nicht als von ihm gesondert ansieht, und vielleicht kommt man seiner Anschauung am nächsten, wenn man den Himmel als das, Taò mit der Welt Vermittelnde ansieht. Darum

kann er dann ferner sagen, der das Ewige erkennende, umfassende, allgerechte, königliche Mensch, welcher »Himmel« sey, sey damit »Taò«. Doch auch Taò können wir nicht prädicativ anwenden, sagen daher, er sey »Taò's«; dem Sinne nach: er ist himmlisch, daher göttlich; denn wer sein Verfahren richtet nach Taò, der wird eins mit Taò (Kap. 23). Wer aber »Taò«, d. h. eins mit Taò, oder Taò's ist, der ist dauernd, *kìu;* welchen Ausdruck Laò-tsè in der Regel für fortwährend, immerwährend, auf die Dauer, gebraucht, während es sonst gewöhnlich nur *diu,* lange Zeit bedeutet. Dass hier nicht bloss von einem langen Leben in diesem Sinne, sondern von immerwährender Fortdauer geredet wird, zeigt der Ausspruch selbst; denn wer »Taò«, oder eins mit Taò ist, hat auch Taò's Dauer, Taò aber ist ewig, *tschhâng.*

[9]) Auch hier erweiset es sich, dass Laò-tsè unter dem Fortdauern eben das versteht, was wir ewiges Leben nennen. Dieses ewige Fortdauern hängt genau mit dem obigen Ewigseyn infolge erfüllter Aufgabe, und mit dem Erkennen desselben zusammen. Dass Laò-tsè von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode reden will, kann gar nicht zweifelhaft bleiben, wenn man die drei andern Stellen vergleicht, die eben dasselbe aussagen. Kap. 33 a. E. heisst es: »Wer stirbt und doch nicht vergeht, lebt lange«. Kap. 50 wird von dem, der sein Leben gut einrichtet, gesagt: »Er hat keinen Sterbensgrund«, oder »er ist ausser dem Bereich des Sterbens«. Und Kap. 52 heisst es von dem, der an Taò hält, ganz ebenso wie hier: »er büsst den Körper ein ohne Gefährde«, und dann weiterhin: »er verliert nichts bei des Körpers Zerstörung: das heisst das Ewige anziehen«. Es zeigt sich daraus, dass auch die Schlussworte unseres Kapitels keinen andern Sinn haben können. *Mŭ* heisst zuerst »untertauchen«, dann »untergehn, vernichtet werden«, davon »einbüssen, verlieren«. Auch wenn *mŭ schīn* soviel wäre als *tschūng (7815) schīn,* so muss doch der Zusammenhang entscheiden, ob diess »bis zu Leibes Ende«, mithin »lebenslang«, oder »bei Leibes Ende« d. i. »im Sterben« heissen solle; (vgl. *Morrison: the whole of one's life; sometimes denotes the close of life.)* Wie kläglich aber würde der Schluss dieses grossartigen und gedankenreichen Kapitels abfallen, wenn er nichts sagte, als: wer Taò's ist, der wird recht alt werden und lebenslang nicht in Gefahr gerathen. Auch Chalmers übersetzt:

though his body perish, he is in no danger. Uebrigens weiset unsre Stelle auf Kap. 13 zurück, wo die Plagen und Leiden auf den Körper zurückgeführt werden und gefragt wird: »Sind wir erst ohne Körper, welche Plage haben wir noch«? welcher Satz die Fortdauer des Ich nach Einbusse des Körpers um so stärker ausdrückt, als das »wir« (= »ich«) in beiden Sätzen durch das chinesische *ngû* hervorgehoben ist, und von einem körperlosen Ich, also einer bleibenden Persönlichkeit, gar nicht geredet werden könnte, wenn dessen Substanz mit dem Körper zerginge oder sich in die allgemeine Weltseele auflöste. Diess Ich, diess *ngû*, ist vielmehr ausser aller Gefahr, auch wenn sein Körper untergeht.

Siebzehntes Kapitel.

Bei den grossen Königen wussten die Unterthanen, sie hätten sie.[1] Deren Nachfolger liebten und lobten sie. Deren Nachfolger fürchteten sie. Deren Nachfolger verachteten sie.[2] Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen.[3] Wie vorsichtig ihre kostbaren Worte! Verdienstliches ward vollbracht, Unternehmungen gelangen, und alle hundert Geschlechter sagten: wir sind frei.[4]

---

1) Wer ein ächter König dem Wesen nach sey, wurde im vorigen Kapitel kurz angedeutet. Der Verfasser kommt darauf zurück, anknüpfend an die alten grossen Herrscher, die Gründer der Dynastien, die im chinesischen Bewusstseyn immer als ideale Gestalten stehen, welche das Volk durch ihr Vorbild veredelt, mit Gutem gesegnet, mit Wolthaten überhäuft hatten, ohne es zu grossen Unternehmungen zu zwingen und durch Gesetzesmenge oder Vielregiererei zu belästigen. Die Könige sind hier, den Unterthanen gegenüber und um diess hervorzuheben, als Obere, Oberthanen, *schàng* bezeichnet. *Thái*, eigentlich nur »gross, erhaben«, deutet mit *schàng* verbunden auf die Vergangenheit hin, wie denn *thái schàng* Bezeichnung des verstorbenen Vaters des Kaisers ist (vgl. »der Hochselige«); auch Laò-tsè wird von den Taò-ssé *thái schàng* genannt. Diess ist indess nur conventionell, und *thái schàng*, den *hià*, den Unterthanen gegenüber gestellt, heisst nichts weiter als die (ganz) »grossen Oberen« oder Könige. Diese nun verhielten sich so, dass die Unterthanen eben nur ihr Daseyn gewahr wurden, von ihrem

Regieren aber nichts bemerkten, weil dasselbe nur in negativem Verhalten bestand.

[2]) Welcher Art die verschieden abgestuften Nachfolger waren, ist aus den Folgen zu schliessen, die in der Gesinnung des Volks hervortraten. Zeigt sich besondre Zuneigung, hört man lautes Lob, so ist das erste naive Verhältniss bereits verschwunden; denn das, wofür die Regenten werthgehalten und gepriesen werden, erscheint schon nicht mehr als etwas, das nur so seyn müsse und nicht anders zu erwarten wäre, vielmehr als ein solches, das gar wol auch anders seyn könnte, weil entweder die Fürsten selbst damit die Gränze einfacher Pflichterfüllung überschreiten, oder die Unterthanen es jenen bereits als Verdienst anrechnen, wenn sie nur ihre Pflicht thun. Indess suchen auf dieser Stufe die Könige doch noch die Liebe und das Lob der Völker. Auf der folgenden ist diess schon nicht mehr der Fall. Dem guten Willen folgt die Willkür, der Hingebung die Selbstsucht, und beide setzen ihre vermeintlichen Rechte mit Gewalt durch. Gehorchen und zahlen ist die Losung, und solange ein solches Regiment durch Kraft und Entschiedenheit sich behauptet, wird es zwar nicht mehr geliebt und gelobt, aber doch noch gefürchtet. Allein bald schreitet die niedersteigende Bewegung eine weitre Stufe herab. Starken, entschiedenen Charakteren folgen schlaffe und haltlose, welche die Ansprüche ihrer Vorgänger zwar erheben, geltend zu machen aber unvermögend sind. Ihnen wird nur noch Verachtung zu Theil. Nun erheben sich Unordnungen und Aufruhre; der Segen der königlichen Machtwürde ist zerstört. Was der erste Ursprung dieses Verfalls war, sagt der folgende Satz.

[3]) Die alten grossen Oberthanen schenkten den Unterthanen volles Vertrauen, und diese daher rechtfertigten und vergalten es. Ihre Nachfolger trauten dem Volke nicht mehr zu, dass es ohne ihr besondres Eingreifen und Wirken zufrieden und glücklich seyn könne, und indem sie hiernach handelten, wurde das unbefangene Vertrauen der Unterthanen zuerst erschüttert; denn sie würden diese Könige nicht vorwiegend geliebt und gepriesen haben ohne den Gedanken, dass sie möglichenfalls ja auch anders handeln könnten. Wurde damit der Zweifel schon des Vertrauens Nachbar, so ward er sein Hausgenosse, als die Könige so wenig Vertrauen in die Unterthanen setzten, dass sie — auch etwa zu deren Besten — mit

Zwang und Gewalt vorschritten und sich gefürchtet machten. Wie aber verächtliche Schwäche nie Vertrauen erweisen kann, so zerstört sie vom Throne herab auch alles Vertrauen der Unterthanen.

[4]) Nach Angabe des Grundes jenes traurigen Herabgangs kehrt die Rede zu den ersten grossen Herrschern zurück. »Wie vorsichtig« — wie wer im Winter über einen Fluss geht, Kap. 16 —, Alles erwägend und mit grösster Umsicht waren »ihre kostbaren«, und daher sparsamen »Worte«! Sie verkündigten und ermahnten, geboten und verboten selten und nie ohne Noth, und auch dann nur in reitlich erwogenen, kurzen, inhaltschweren Worten, welche weder Kritik noch Widerspruch herausforderten; und bei allem Verdienstlichen, das sie vollbrachten, bei dem besten Erfolg ihres Wirkens, handelten sie dergestalt in Uebereinstimmung mit dem Volksganzen, dass die Unterthanen gar nicht fühlten dass sie regiert wurden, dass sie sich nur durch sich selbst bestimmt, selbständig handelnd, mithin frei fühlten. *Tsé sján*, wörtlich »von selbst so«, heisst ungezwungen (Khāng-hī WB.: *wû miàn khiàng* 5454, 892, 2639 = *non vi coactus)*, mithin frei, selbständig. In anderm Zusammenhange kann es auch »natürlich, selbstverständlich«, so auch »was seiner Natur folgt« bedeuten, — letzteres ist aber eben frei. — Die »hundert Geschlechter«, *pĕ sing*, sind die ganze Nation, welche ursprünglich aus ebensoviel Clans bestand, deren Zahl jedoch im Laufe der Zeit bis auf 468 gestiegen ist.

Achtzehntes Kapitel.

Wird der grosse Taò verlassen, giebts Menschenliebe und Gerechtigkeit.[1] Kommt kluge Gewandtheit auf, giebts grosse Heuchelei.[2] Sind die sechs Blutsfreunde uneinig, giebts Kindespflicht und Vaterliebe.[3] Ist die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung, giebts getreue Diener.[4]

---

1) Der Text giebt keine Veranlassung, die allgemeinen Erfahrungssätze dieses Kapitels als vergangene Thatsachen zu fassen. Obgleich sie allerdings auch den Gegensatz zu dem ideal gedachten Regiment der grossen Herrscher darstellen sollen, so ist die Hauptabsicht doch, zu zeigen, wie das sittengesetzliche Bewusstseyn als solches erst beim Abfall von Taò sich entwickelt, seine Werke dann aber ebensowol nur Täuschung seyn können, zumal das Bewusstseyn des sittlich Guten erst an der Erfahrung des sittlich Schlechten erwacht, jenes also diese voraussetzt. Die bedingenden Satzhälften stehen im Zusammenhange, indem der Abfall von Taò das Hervortreten schlauer Weltklugheit, die Auflösung häuslicher Harmonie und die Zerrüttung des reinen Unterthanenverhältnisses zur Folge hat. Dieser Hintergrund setzt aber freilich die in den bedingten Hälften des ersten, dritten und vierten Satzes genannten Tugenden zu blossen Bestandtheilen gemeiner gottentfremdeter Moral herab, welche den Mangel unbefangenen Ausquellens ruhiger Reinheit und Güte aus gotterfülltem Innern durch die landläufige Münze der Menschenliebe und Gerechtigkeit, der Erfüllung von Familienpflichten, der Unterthanen- und Amtstreue zu decken sucht. Der

schrille Laut von grosser Heuchelei zwischen diesen woltönenden Tugendnamen giebt diesen einen ironischen Anklang. Die chinesischen Ausleger machen mit Recht darauf aufmerksam, dass man beim Festhalten an Taò alle jene Tugenden habe und übe, aber unbewusst und unscheinbar. Allerdings haben sie, und haben zunächst Menschenliebe und Gerechtigkeit nur ächte Begründung, Lauterkeit und Werth, sofern sie aus diesem Verhältnisse unreflectirt hervorgehen, während beim Abfall von Taò sich erst der Ruf nach ihnen erheben muss, weil damit Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit entfesselt werden, sie nun erst als sonderliche Tugenden hervortreten, und man sie nun in der Regel nur aus Klugheit und Berechnung übt.

[2]) Die unschuldige Einfalt, die ohne Selbstbeobachtung und grade vor sich hin das Rechte thut, wodurch Verstellung und Lüge von selbst ausgeschlossen sind, beruht auf der Einheit mit Taò; mit dieser geht auch sie verloren, und was zuvor Gutes aus innerm Triebe geschah, geschieht nun aus Ueberlegung und Absicht. Eben darum ist es aber bereits mit Unwahrheit behaftet. Jeder nehmlich fühlt, dass Menschlichkeit, Verwandtenliebe, Diensttreue, und was dem gleicht, nur als Gesinnung Werth haben, und zeigt er sie aus Klugheit und Weltgewandtheit, so wird er ihnen auch immer den Anschein ächter Gesinnung geben. Das aber fühlen Andre bald heraus, und wie man ihnen zu heucheln sucht, so heucheln sie zurück. Moralität ohne Gottesglauben ist immer Heuchelei, und diese sittliche Heuchelei ist (auch bei uns) viel verbreiteter, als die religiöse.

[3]) Die sechs Blutsfreunde, *lü thsīn,* sind Vater, Mutter, älterer Bruder, jüngerer Bruder, Weib und Kind; die Personen im Hauswesen, mit denen man in verwandtschaftlichen Beziehungen steht. Waltet unter diesen Allen herzliche Einigkeit, so wird Keiner von ihnen daran denken, Ehrerbietung und Liebe zu verletzen oder zu versagen, sie als Pflicht zu fordern oder für eine Tugend anzusehen. Als sittliche Forderungen treten sie erst ins Bewusstseyn, wenn ihr Gegentheil sich in den Gemüthern bereits erhoben hat und sich äussert. Werden sie aber nicht erwiesen aus reinem Herzenstriebe, sondern als Pflichterfüllung oder aus Klugheit, so verdecken sie nur die innere Abneigung und Widersetzlichkeit und sind werthloses

Gesetzeswerk, dessen Gegner Laò-tsè so sehr ist, wie nur irgend ein christlicher Apostel.

4) Was so eben über Liebe und Treue unter Familiengliedern gesagt worden, wird in gleicher Weise vom Verhältnisse der Diener und Unterthanen zum Landesherrn gesagt. Nicht das ist gemeint, dass ausgebrochene Widersetzlichkeit und Untreue erst zeige, wer etwa treu sey, sondern diess, dass die Treue erst nach Zerstörung des ursprünglichen reinen Verhältnisses, in welchem sie als etwas Selbstverständliches, als etwas, das gar nicht anders seyn könne, waltete und betrachtet wurde, oder vielmehr gar nicht als etwas Sonderliches beachtet wurde, — dass sie erst nach Zerstörung dieses Verhältnisses als Pflicht gefordert und als Tugend gepriesen wird. Aus Allem zeigt sich, dass Laò-tsè dem Sittengesetze als blossem Gesetze eine ganz untergeordnete Stellung zutheilt.

Neunzehntes Kapitel.

Lasset fahren die Weisheit, gebet auf die Klugheit: des Volkes Wolfahrt wird sich verhundertfachen. Lasset fahren die Menschenliebe, gebet auf die Gerechtigkeit: das Volk wird zurückkehren zu Kindespflicht und Vaterliebe. Lasset fahren die Geschicktheit, gebet auf den Gewinn: Diebe und Räuber wird es nicht geben.[1] Diese Drei anlangend. —[2]

»Nimmt man den Schein nicht als genügend an,
Drum soll man haben, dran man halten kann;
Man zeige Lauterkeit, zieh' Einfalt an,
Sein Eignes mindre, wenig wünsche man.«[3]

---

[1]) Der unverkennbare Zusammenhang mit dem vorangehenden kann allein zum Verständniss dieses Kapitels führen, welches wieder voll Paradoxie und Ironie ist. Denn was kann befremdender seyn, als wenn Laò-tsè fordert zu verwerfen, was in aller Welt als das Vortrefflichste, Wünschenswertheste gepriesen wird, und dass er Wolfahrt, Sittlichkeit und Sicherheit des Volks von der Verwerfung dessen abhängig macht, von dessen Bethätigung und Steigerung man sie abzuleiten allgemein gewohnt ist? Und doch tritt er damit nur auf evangelischen Boden, wo die göttliche Thorheit, die auch im folgenden Kapitel geschildert wird, den Preis erhält vor der Weisheit und Klugheit dieser Welt. Denn keine andern Vorzüge und Tugenden sind hier gemeint, als die, welche und sofern sie als solche erst hervortreten und gefordert werden, wenn man von Taò

abgefallen ist, wie sie das vorige Kapitel bezeichnete. Seine Worte gelten vornehmlich den Regierenden. Was sie fahren lassen sollen (*tsiüe*, »abschneiden, abthun, verwerfen«), scheuet er sich nicht als *schìng*, »Heiligkeit«, die höchste Weisheit, zu bezeichnen, während er allerdings nur das darunter versteht, was die von Taò Abgefallenen so nennen. Ihre Weisheit und Klugheit sollen sie aufgeben, worin sie durch selbstersonnene Einrichtungen und Gesetze die Wolfahrt (*lí*, »Gewinn, Vortheil, Glück«) des Volkes zu fördern suchen; sie bewirken dadurch nur das Gegentheil, und das Volk verarmt und verkommt (Kap. 57, 58); aber es wird sofort aufblühen, wenn diese Hindernisse weggeräumt werden, denn alsdann wird die Weisheit und Klugheit, die aus Taò stammt, ihren Segen verbreiten. So auch das Sittengesetz, das auf Seite der Regierenden durch »Menschenliebe und Gerechtigkeit«, auf Seite der Regierten durch »Kindespflicht und Vaterliebe« bezeichnet, oder wenn man will, exemplificirt wird. Gebt es auf, sagt er, aus Menschlichkeit und Gerechtigkeit kindliche und elterliche Liebe zu gebieten, aus Sittengesetzlichkeit das Sittengesetz zu befehlen, dann erst können die ihm entsprechenden Tugenden in ihrer Wahrheit wieder aufleben. Wie Paulus, so will auch Laò-tsè das Gesetz nicht aufheben, sondern aufrichten, aber nicht als Gesetz, sondern durch die Erfüllung ohne Gesetz. — »Geschicktheit« *(khiaò)* und »Gewinn« *(lí)* kann in gutem und schlimmem Sinne aufgefasst werden. Die Ausleger theilen sich darin. Indess scheint der Doppelsinn beabsichtigt zu seyn, um anzudeuten: Ihr habet Geschick und dürftet ja Gewinn davon haben, aber ihr missbraucht es und macht euch betrügliche Vortheile; darum reizen beide, sowol eure gehäuften Reichthümer, als die unredliche Art des Erwerbes die Menschen, Diebe und Räuber zu werden.

[2]) Dass diess einzeln stehende *thsè sān tschè* sich auf a. Weisheit und Klugheit, b. Menschenliebe und Gerechtigkeit, c. Geschicktheit und Gewinn beziehe, ist ausser Zweifel. Die Ausleger wollen das »Fahrenlassen« und »Aufgeben« aus den vorigen Sätzen dazu ergänzt wissen und dann dahinter einen Ruhepunkt annehmen. Allein es soll den Gedanken fortführen, so dass der folgende Reimspruch ausdrücklich auf »diese Drei« bezogen werde. Bei diesen drei Dingen genüge der blosse Schein nicht, soll es sagen; und dadurch wird zugleich klar, dass Laò-tsè Weisheit, Sittlichkeit und

Geschicktheit nicht an sich verwirft, sondern nur sofern sie durch Abfall von dem höchsten ewigen Grunde kernlos und zu blossem Schein geworden sind.

[3]) In Betreff der genannten, wie aller, Tugenden »nimmt man an« *(ì wêi,* für etwas halten, oder ansehn) »den Schein« *(wên,* Malerei, äussrer Schmuck, sonst auch wol Schrift, Literatur) »für nicht genügend«, — und ungenügender Schein ist es, wenn man Taò verlassen; »drum soll man haben« *(kú lìng jeù,* wörtlich: drum ist geboten zu haben) »was vorhält«; — *tschŭ,* auch *schŭ,* heisst eigentlich »zusammenseyn«, dann »zusammenbringen, zusammenhalten«, und ist nach Khāng-hī WB. auch synonym mit *tsŭ* »genügend«, daher hier als Gegensatz von dem *pŭ tsŭ,* »ungenügend«, des ersten Verses zu nehmen. Was ist nun mit diesem, was genügt, was vorhält, woran man sich halten kann, gemeint? Die meisten Ausleger wollen es auf den Inhalt der beiden folgenden Verse beziehn, auf die Lauterkeit, Einfalt, Genügsamkeit. Der Zusammenhang mit den beiden vorigen Kapiteln weiset dagegen auf Taò, dessen »Haben« dann möglich macht, diese Tugenden wahrhaft zu besitzen. *Sú* ist das Reine, Ungefärbte, die Lauterkeit. *Phŏ* (vgl. Kap. 15 Anm. 4) steht hier im übertragenen Sinne für das unverkünstelte, natürliche Wesen, Einfalt im edlen Sinne, und *pāo phŏ* heisst nur *amplecti simplicitatem.*

Zwanzigstes Kapitel.

Wer das Lernen fahrenlässt, hat keinen Kummer.[1] »Oh ja« und »Ja ja«, wie wenig unterscheiden sie sich! Gut und Bös, wie sehr unterscheiden sie sich![2] Was die Menschen fürchten, kann man nicht nicht-fürchten.[3] Die Verfinsterung, o dass sie noch nicht aufhört![4] Die Menschen strahlen vor Lust, wie wer einen Stier opfert, wie wer im Frühling eine Anhöhe ersteigt: — ich allein liege still, noch ohne Anzeichen davon, wie ein Kindlein das noch nicht lächelt; ich schwanke umher, wie wer nicht hat wohin er sich wendet.[5] Die Menschen alle haben Überfluss: — ich allein bin wie ausgeleert; oh ich habe eines Stumpfsinnigen Herz! ich bin so verwirrt![6] Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet: — ich allein bin wie verfinstert.[7] Die gewöhnlichen Menschen sind sehr lauter: — ich allein bin ganz trübe, vergessen wie das Meer, fortgetrieben, wie wer nicht hat wo er anhält.[8] Die Menschen alle sind zu gebrauchen: — ich allein bin tölpisch gleich einem Bauern.[9] Ich allein bin anders als die Menschen, aber ich ehre die nährende Mutter.[10]

---

1) Ueber die Schwierigkeiten dieses Kapitels, vornehmlich in seinem Eingange, haben sich die Ausleger dadurch hinwegzuhelfen gesucht, dass sie die einzelnen Aussprüche erklären, ohne den Zusammenhang zu untersuchen, wodurch ihnen Sinn und Absicht des

Einzelnen gerade entgehen musste. Es sind, wie in mehreren Fällen, die Schlussworte des Kapitels, welche Licht über das Ganze verbreiten. Darin, sagt Laò-tsè, unterscheide er sich von Anderen, dass er »die nährende Mutter« ehre. Weil jene sie nicht ehren, darum gehören sie der Welt an, in welcher sie sich vergnüglich behagen und die sie mit Leichtigkeit beurtheilen und behandeln, während ihnen ein Mann wie Laò-tsè kindisch, ohne Ziel, thöricht, Finsterling, haltlos, unbrauchbar erscheinen muss. Sie aber sind es, die unaufhörlich im Dunkel tappen, und daher die allgemeine Furcht vor dem, was ihn in ihren Augen zu einem solchen Menschen macht. Sie wissen nicht, dass eben hierin sich Gut und Bös scheiden, und können sich daher nicht zu einem rückhaltlosen »Ja ja« entscheiden, wenn ihnen zugemuthet wird, von dem erlernbaren und angelernten Wege der im vorhergehenden Kapitel verworfenen Weltförmigkeit abzutreten. So rückwärts abgewickelt, vom Ende bis zum Anfange, wird jede Stelle des Gedankenfadens klar.

Lauterkeit, Einfalt, Abgelösheit von der Welt, die der Schluss des vorigen Kapitels als Ziele aufstellte, lassen sich nicht anlernen, wol aber Klugheitsregeln, Sittengesetze, Geschicklichkeiten. Aber diess weltförmige und gesetzliche Lernen ist ein unseliges. Es ist das Thun derer, »die immerdar lernen und nie zur Erkenntniss der Wahrheit kommen können«. Es verfehlt sein Ziel und peinigt daher seinen Mann. Es lässt nicht die innere Ruhe und Gelassenheit, nicht das tiefe Selbstbesinnen aufkommen, welche allein und thatsächlich zum höchsten Ziele führen. Darum empfiehlt Laò-tsè, es fahren zu lassen, dann werde man ohne Kummer seyn.

[2]) Unser »Oh ja« und »Ja ja« entspricht ziemlich dem chinesischen *jùi* (wie diess Zeichen, sonst *wêi*, in dieser Bedeutung nach Khānghī ausgesprochen werden soll) und *ngō*. Beides ist eine Antwort und heisst auch »antworten«, doch bedeutet das erste zugleich »erwägen, in Betracht ziehen«, das zweite »entsprechen, beistimmen«. Khāng-hī's WB. erklärt jenes für ein zögerndes, diess für ein rasches Beipflichten. Letzteres wäre also synonym mit *jû* (610), und man wird an die Vorschrift des Lì-kí (Néi-tsĕ) erinnert, wornach der Sohn *jùi* antworten darf, die Tochter aber *jû* zu sagen hat. — Laò-tsè denkt sich, welche Antwort die Meisten geben werden auf seine Empfehlung, dem Lernen abzusagen. Sie werden es schon angenehm

finden, dass ihnen dann das Lernen keine Noth mehr mache, indem sie aber die Folgen für ihre Stellung in der Welt und für ihr Fortkommen erwägen, werden sie es nur zu einem zögernden »Oh ja« bringen. Wüssten sie, worauf es ankommt, so würden sie wol mit einem freudigen »Ja ja« antworten. Nun ist zwar Beides eine Bejahung, liegt insofern dicht beisammen und unterscheidet sich kaum, aber welch contradictorischer Gegensatz ist dahinter verborgen! Kein geringerer als der von Gut und Bös, von Hingebung an Taò und Weltförmigkeit.

[3]) Der Satz ist in dem Sinne zu verstehen: Was alle Anderen fürchten, das muss man gleichfalls fürchten; er will also zunächst sagen, dass die Furcht aller Uebrigen auch den Einzelnen beherrschen und bestimmen werde, dass er mithin dem, was jene scheuen, ebenfalls ausweichen werde. Was ist es nun, das die Menschen fürchten? Natürlich eben das, was sie von jenem freudigen »Ja ja«, von der raschen Entscheidung für das Gute zurückschreckt: das Brechen mit der Welt, die Selbstentäusserung, der in ihren Augen so klägliche Zustand des ganz Gott Hingegebenen; davor fürchten sie sich; das ist die Furcht Aller, die auch den Einzelnen kettet. — Die Commentatoren wissen mit der Stelle nichts anzufangen. Hô-scháng-kūng versteht unter den »Menschen« die Taò-Leute, und was sie fürchten, sey, dass der Landesfürst das Lernen nicht unterlasse. Andre halten Leben und Tod oder Gesetze und Strafen, oder auch die Lüste der Welt für das Gefürchtete.

[4]) Dieser Ausruf ist nicht leicht zu erklären. Hô-scháng-kūng vermuthet *(höe)*, es sey die Rede von den Weltmenschen, die aus Lust zu Unordnungen an's Lernen gehn und etwas leisten wollen, ehe sie am Ende stehn. Das passt aber doch schwerlich in den Zusammenhang, der vielmehr eine Beziehung auf das, was die Menschen fürchten, also etwa den Grund oder Ungrund ihrer Furcht erwarten lässt. Da nun das Folgende zeigt, wie die ächte Hingebung an Taò missverstanden und gescheut werde, so dürfte der Ausruf die Erklärung hierfür, wenn auch nur andeutungsweise, enthalten. Soviel nun steht fest, dass in dem Satze: *huāng hî, khî wêi jáng tsāi!* sich das Pronomen *khî* auf *huāng* bezieht, welches mithin Nomen oder Verbalnomen seyn muss, und dass die Interjection *tsāi* klagt, dass dasjenige, was *jáng* bedeutet, von dem *huāng* »noch nicht«

(wêi) auszusagen sei. Nun heisst *huāng* ursprünglich »Kraut, das die Erde bedeckt«, daher »Unkraut«; davon dann zeitwortlich »überwuchern, verderben«, ferner »bedecken, verhüllen, verdunkeln, verfinstern«; und soll es die Ursache anzeigen, weshalb die Menschen die richtige Entscheidung fürchten und die Verehrer Taò's so falsch beurtheilen, so können wir es nur im Sinne des »Verdunkelt- oder Verfinstertseyns« fassen, als die Decke, die vor ihren Augen hängt. *Jáng* heisst zuvörderst »Mitte«, und sofern die Mitte theilt, »Hälfte«, sodann als Zeitwort »ausbreiten, hinausführen, endigen, aufhören«. Zu der Klage aber, dass diess *jáng* von dem Verfinstertseyn oder der Verfinsterung noch nicht auszusagen sey, passt nur die Bedeutung »endigen, aufhören«. Buchstäblich hiesse der Satz also: »Verfinsterung — ihr noch nicht Aufhören, oh!« oder deutscher: »Die Verfinsterung, o dass sie noch nicht aufhört!«

[5]) Alle Ausleger nehmen diese und die nachfolgenden Äusserungen Laò-tsè's über die Alltagsmenschen und seinen Gegensatz zu ihnen für baare Münze, ohne Sinn für die ironische Parodie, womit er das Urtheil der Leute über sich selbst und über ihn zu Worte kommen lässt und theilweise sogar acceptirt. Dass er das Loos des treuen Taò-Verehrers an seiner Person nur exemplificirt, ergiebt sich von selbst. Wol aber lässt sich dabei die Lage durchfühlen, in welcher Laò-tsè, der Überlieferung zufolge, sein Buch geschrieben hat; die Lage eines Greises, der sich längst im tiefsten Gegensatze zu seiner Umgebung gesehen, unter deren abschätzigem Urtheil jetzt eine ehrenvolle Stellung aufgegeben hat, und nun einsam und ohne bestimmtes Ziel in die Welt hinauswandert, um einen stillen Ruheplatz aufzusuchen, wo er seine Tage beschliessen könne. Äusserlich angesehn, kann er denen, die ihn verachten und verhöhnen, beinahe Recht geben; in Einem Punkte thut er es schliesslich sogar, indem er den wahren Grund davon anführt. Man wird dabei abermals an Paulus erinnert, wenn auch er (1 Kor. 1.) von der Thorheit und dem Ärgerniss seiner Predigt spricht und sagt, dass Gott eben das auserwählt habe, was vor der Welt thöricht, schwach, unedel, ja nichts sey. — *Tschúng sjîn* bedeutet, wie unser »die Menschen«, die gewöhnliche Durchschnittsgattung. *Hī hī* erklärt Basile durch *simul laetari*, und Khāng-hī's WB., unter Anführung unsrer Stelle, durch *hô* (1210) = »einträchtig, vereinigen, einstimmen« etc.; in-

dess passt keins von beiden zu den beigefügten erläuternden Gleichnissen. *Hiàng thái-lâo* heisst »einen Stier opfern«, und deutet theils auf die vornehme Stellung des Opfernden, da nur ein *Tá-fū*, d. h. ein zur höchsten Rangklasse Gehörender, ein Stieropfer bringen durfte, theils auf die festlich fröhliche Stimmung der Opfermahlzeit. In ähnlicher Stimmung ersteigt man im Frühling (*tschhûn*, das figürlich auch Fröhlichkeit bedeutet) eine Anhöhe, einen Berg oder eine Terrasse mit schöner Aussicht, um an dieser die Augen zu weiden. Beide Gleichnisse wollen daher die sorglos geniessende Fröhlichkeit bezeichnen. Nun heisst *hī* »hell, glänzend, strahlend«, ferner »blühend«, sodann auch »glücklich, vergnügt, fröhlich«, und die Übersetzung »vor Lust strahlen« dürfte sowol der Wortbedeutung, als den Gleichnissen entsprechen. Die Verdoppelung ist hier verstärkend (vgl. Schott, chin. Sprachl. S. 72.). Unbegreiflich ist es, wie Chalmers übersetzen konnte: *All the people are full of ambitious desires, lusting as if for the stalled ox, or for sexual enjoyment!* — »Ich allein«, fährt Laò-tsè nun fort, »liege still«, *pŏ*, wörtlich: liege vor Anker, am Ufer wie ein Schiff, das noch nicht ausfährt. *Khî wéi tschhào* = *illius nondum prognosticon.* Das Weissagen aus den Sprüngen einer über dem Feuer gerösteten Schildkrötenschale stand in China von Alters her in hohem Ansehn, und die auf der Schale sich zeigenden »Vorzeichen« oder »Anzeichen« heissen *tschhào*. Es ist also noch nicht die geringste Andeutung vorhanden. Aber wovon? worauf bezieht sich das *khî?* Offenbar auf das vorangegangene *hī hī:* bei ihm ist noch nicht das Anzeichen von heiterer Fröhlichkeit; und dass es so gemeint sey, zeigt wiederum das angeknüpfte Gleichniss von dem Kindlein, das noch nicht einmal lächelt. Eben diese Unempfindlichkeit gegen die fröhlichen Lebensgenüsse pflegt man ernsten und tiefen Gemüthern zum Vorwurf zu machen. *Schîng schîng* kann weder heissen: *je suis détaché de tout*, noch: *I am forlorn.* Khāng-hī's WB. erklärt es zu unsrer Stelle durch *jîn* (1515), »ruhen, sich stützen«; allein diese Bedeutung scheint nur aus dem vorhergehenden *pŏ* »vor Anker liegen« geschlossen zu seyn, während sie zu dem nachfolgenden Gleichniss nicht passt; denn wer »nicht hat wo er einkehrt« oder »wo er sich hinwendet«, also Einer, der keine Heimath und kein Ziel hat, der wird allenfalls umherschweifen, aber nicht sich aufstützen und ruhen. *Schîng* aber heisst »aufsteigen,

fahren«, deutet also eine Bewegung an, welche um des Folgenden willen, als eine unbestimmte, ziellose angesehn werden muss. Deshalb obige Übersetzung. Während jene Leute in ihren Genüssen ihre bestimmten Ziele haben, muss es ihnen vorkommen, als ob ein Mann, wie Laò-tsè — namentlich nachdem er Hof und Amt verlassen — ohne alles vernünftige Ziel nur hin und her schwanke. Er giebt diess Alles gewissermassen zu, doch nicht ohne leise anzudeuten, dass er eben im Irdischen und Weltlichen nicht einkehren könne, keine Heimath habe.

[6]) Für ihre Lebensgenüsse mangelt den Leuten nichts, weder (wie Hô-schāng-kūng aus dem Gegensatz richtig erklärt) Reichthum, um verschwenden, noch Schlauigkeit, um betrügen zu können, und so fühlen sie es selbst mit Behagen, während sie in ihm nur einen Menschen sehen, der Alles verloren und hinter sich zurückgelassen *(jî)* und wie ein Stumpfsinniger *(jû)*, wie ein Verwirrter *(thún thün*, ein Strudelnder) alle dem gegenübersteht, was sie für den Zweck und das Glück des Lebens ansehn. Auch hierin giebt er ihnen nicht Unrecht.

[7]) Bei den gewöhnlichen, den Alltagsmenschen ist lauter Klarheit und Sicherheit des Urtheils, lauter Helligkeit und Licht *(tschâo tschâo)*, wogegen er ihnen ein Finsterling scheint, der nicht verstehen kann und will, was für sie doch auf flacher Hand liegt. Wir sehen, dass schon damals die seichte Aufklärung keinen Begriff hatte von den dunklen Tiefen, in welche ein gründliches Ringen mit der Wahrheit niedertauchen muss, von dem schweren Ernst des Lebens, der nur in ihnen begriffen wird; wie sie denn auch noch heute diejenigen Finsterlinge schilt, welche, diesen Tiefen zugewandt, ihre Leichtlebigkeit nicht theilen.

[8]) Jene sind so rein, heiter, durchsichtig *(tschhă tschhă)*, und wie traurig, wie trübselig *(mîn mîn)* muss er ihnen erscheinen, der Alles so bedächtig und sorglich und schwer nimmt. Ist er nicht — zumal jetzt da er Alles hinter sich gelassen — vergessen und geringgeschätzt *(hŭ)* wie das Meer, das unwirthliche, gemiedene? von Wind und Wogen fortgetrieben, als ob es keinen Stillstand für ihn gäbe? Auch alles diess räumt er nach der äusseren Erscheinung ein, wie mit einem bitteren Lächeln über die Weltbefangenheit seiner Beurtheiler. — *Hŭ* glaubten wir in seinem unsprünglichen und gewöhn-

lichen Sinne nehmen zu sollen. In der Ausgabe von Schûn-jâng-tschīn-sjîn findet sich die Lesart *thân* (5277), was »wogend, fluthend« bedeutet, aber auch »ruhig, still«, und offenbar nur Conjectur ist.

[9]) Das Wort *ì* steht hier in seinem alten verbalen Sinne für *jûng* (6164) »gebrauchen, anwenden, verwenden«. Dass die seichten, aufgeklärten, durchsichtigen Weltmenschen die Geschäfte in ihrem Weltelement mit Leichtigkeit und Sicherheit handhaben, ist ebenso bekannt, als die beschränkte Geringschätzung, mit der sie auf jene tiefen, vom Göttlichen erfüllten Geister herabsehen, welche in ihrer erhabenen Einfalt und fremd in jenem Elemente, sich meist schwerfällig und ungeschickt in ihm bewegen, ja unfähig und unbrauchbar in ihm erscheinen. Laò-tsè gesteht daher auch in diesem Sinne dem Urtheil der Leute über ihn — von ihrem Standpunkte aus — ein Recht zu. —Wahrscheinlich hatte er all die erwähnten Vorwürfe am Hofe des Kaisers Kìng-wâng mehr oder weniger offen zu hören bekommen.

[10]) Mit diesen Worten wendet sich die Ironie, die das bisher Gesagte überschwebte, in den Ernst des Geständnisses, dass ihn allerdings ein durchgreifender Unterschied von den übrigen Menschen trenne: er ehret die »nährende Mutter«, und ist dieses der Unterschied, so braucht er es nicht weiter auszusprechen, dass jene sie nicht ehren. Mit Einem Worte: sie sind Weltmenschen, er ist ein Gottesmensch. Denn dass die »nährende Mutter« — *ssé mù*, *alma mater* — Bezeichnung Taò's, der allumfassenden, alle Wesen in ihrem Schoosse tragenden und sie aus sich speisenden und erhaltenden Gottheit sey, bedarf nach allem Bisherigen keiner Nachweisung. Warum gebraucht Laò-tsè aber gerade hier diese Bezeichnung? Doch wol, um damit die grosse Schuld, Thorheit und Verblendung der andern Menschen, seiner Gegner, hervorzuheben, welche die hehre Gottheit, die sie ins Daseyn gebracht, durch die sie erhalten werden und bestehen, nicht kennen wollen und nicht verehren. Hieran schliesst sich das folgende tiefe und grossartige Kapitel wie mit nachdrücklichem Denn.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach.[1] Taò ist Wesen, aber unfasslich, aber unbegreiflich.[2] Unbegreiflich! unfasslich! in Ihm sind die Bilder.[3] Unfasslich! unbegreiflich! in Ihm ist das Wesen.[4] Unergründlich! dunkel! in Ihm ist der Geist. Sein Geist ist höchst zuverlässig.[5] In Ihm ist Treue.[6] Von Alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht.[7] Woher weiss ich, dass aller Dinge Anfang also? Durch Ihn.[8]

---

[1]) Wortstellung und Reim lassen ein Verscitat vermuthen; die Nachbildung der Form ist jedoch unterlassen, da sie die Sinntreue beeinträchtigt hätte, und in diesem Kapitel jedes Wort erwogen seyn will. Wir haben die Worte *khùng tĕ tschī jûng* durch »des leeren Vermögens Inhalt« wiedergegeben und diess vor Allem zu rechtfertigen. Das ganze Kapitel geht darauf hinaus, nach staunender Anschauung der vermittelnden Ursachen der Dinge, die Entstehung oder Verwirklichung derselben auf Taò zurückzuführen, und diess nöthiget uns, auch die Anfangsworte in Beziehung auf diesen Gedanken zu fassen, *tĕ* mithin Taò beizulegen. *Tĕ* aber, in der Regel unserm »Tugend« entsprechend, ist von den Khāng-hīschen Lexicographen aus einem richtigen Sprachgefühl mit *tĕ* (2694), »können, vermögen, erlangen, bekommen, besitzen«, in Verbindung gebracht, und auch wol mit diesem ursprünglich dasselbe Wort, obgleich es mit einem andern Zeichen geschrieben wird. Es heisst daher auch, und wahrscheinlich zuerst, »das Können, das Vermögen, die Macht« *(Morrison: power; force)*; und so meinen wir es hier nehmen zu

sollen, als Grund der Möglichkeit, als Potenz, da doch von der »Tugend« der Gottheit nicht wol die Rede seyn kann. *Khùng* erklären Hô-schâng-kūng und Andre nach ihm durch *tá*, »gross«; richtiger Khāng-hī's WB. durch *khūng-hū* (7275. 9365.) »leer, inhaltlos«; auch ist diess die Grundbedeutung von *khùng*, das daher ferner »Loch, Öffnung, Ausweitung, leeren Raum« bedeutet. Den Gegensatz dazu spricht das *jûng* aus, welches ursprünglich »befassen, aufnehmen, enthalten«, substantivisch also der »Inhalt« heisst. In der zweiten Satzhälfte: *wêi taò schî thsûng* bezeichnet das *schî* die Abhängigkeit des ihm vorausgehenden Substantivs von dem ihm nachfolgenden Zeitworte, (Vgl. Stan. Julien, *Syntaxe nouvelle*, p. 28.), und das Subject des Zeitworts *thsûng* ist *jûng*. Wörtlich also: »nur Taò dem folgt er«, d. h. er ist eine Folge, eine Wirkung Taò's; und wie diess gemeint sey, erklären die Schlusssätze des Kapitels, wornach Taò Allem den Ursprung, den Anfang verliehen; doch liegt in dem *thsûng* auch der Begriff »gehorchen, sich nach etwas richten, sich conformiren«, und dies ist hier mithinein zu denken. — Für die Erklärung des Gesagten entsteht die Frage, als was wir uns das blosse, ledige Vermögen, die noch inhaltleere Potenz *(khùng tĕ)* zu denken haben. Denn wir können sie weder aus Taò hinaus verlegen, noch ihm beigesellen. Doch hören wir an anderen Stellen, und auch eine spätere Stelle unsres Kapitels bezieht sich darauf, dass der absolute Urgrund erst damit, dass er »aller Wesen Mutter werde«, oder, wie es weiter unten heisst, »Allem den Anfang zutheile«, seinen Namen bekommt, also erst durch die Heraussetzung oder Schöpfung der Welt Taò wird, womit denn, nach Kap. 1., das höchste Wesen eine Dyas ist. Da nun gesagt wird, der Inhalt der an sich inhaltleeren Potenz sey eine Folge oder Wirkung des Zweiten der Dyas, so wird es den sonstigen Aussagen Laò-tsè's entsprechen, wenn wir den Ersten als identisch ansehen mit der ledigen Potenz. Der also, welcher »sich zurückzieht in's Nicht-Wesen«, der ὑπερούσιος, in dem noch kein Was ist, ist lauteres, leeres Vermögen oder Können, blosse inhaltlose Macht; eine Macht zwar, welche weiterhin der Anfang oder Urgrund von Himmel und Erde wird (Kap. 1.), diess aber an und für sich noch nicht ist. Es liegt nun nothwendig in diesem Gedankengewebe, dass er dem Zweiten, dem eigentlichen Taò gegenüber, als der Ehere und der Erzeuger anzusehen sey,

und da er vor demselben reine Monas ist, so wird durch dessen Erzeugung die Dyas; wie es denn auch Kap. 42 heisst, dass die Eins (Monas) die Zwei (Dyas) erzeugt oder hervorgebracht *(sēng)* habe; denn mit Erzeugung des Zweiten ist auch die Zweiheit erzeugt. Dieser Zweite also, der Taò heisst — nehmlich mit diesem Namen eigentlich bezeichnet werden kann (Kap. 1.), während die Anwendung des Namens auf den ersten sowol, als auf die ganze einige Gottheit (der vielleicht nur der Name *Jî-hī-wêi* zukommt) immer uneigentlich und nur eine Aushülfe ist (Kap. 25.) — dieser Zweite bringt dem leeren Vermögen, der inhaltlosen Kraft der Möglichkeit, den Inhalt zu. Da die reine Macht in Beziehung auf einen gegebenen Inhalt aber nur *actu* zu denken ist, so müssen wir sogleich hinzunehmen, dass sie denselben auch setzt, d. h. schaffend wird. Dadurch wird er eben Inhalt des Leeren. Relativ hört also die reine Potenz auf, ein Inhaltloses zu seyn; an und für sich aber bleibt sie es, da sie in ihren Inhalt nicht aufgeht. Diess liegt in dem scheinbar paradoxen Ausdrucke, wenn von dem Inhalte des inhaltlosen Könnens geredet wird. Indem Letzteres aber diesen Inhalt als ein Reales setzt, ist es doch einzig und allein (*wêi* = *tŭ*, 5844.) der Zweite, Taò, durch welchen es sein Was erhält, während jenes ihm sein Dass giebt. Taò folget es nach, ihm ist es conform; was es ist, ist es aus und von ihm. Wie es sich damit verhalte, wird dann weiterhin angezeigt.

[2]) Die Worte *taò tschī wêi wöe* übersetzt Stan. Julien durch: *Voici quelle est la nature du Tao;* Chalmers durch: *Tau is a thing* etc. Allein die Fassung des Satzes zeigt an, dass in ihm selbst etwas Bedeutendes von Taò ausgesagt und nicht bloss auf eine kommende Aussage hingewiesen seyn soll. Diess liegt in dem *tschī wêi.* Denn *tschī* ist keineswegs bedeutungslos oder nur expletiv — wie diess denn überhaupt von keinem Worte in dem wortkargen Altchinesischen gesagt werden kann, und es nur ein Zeichen ist, dass die feinere Schattirung, die ein Wort dem Satze ertheilt, nicht gefühlt wird, wenn man es für ganz bedeutungslos erklärt, — *tschī*, zwischen Substantiv und Zeitwort gestellt, entspricht vielmehr unserm in demonstrativer Bedeutung nachgesetzten Artikel der Volkssprache, welcher die folgende Aussage nachdrücklich auf das Subject bezogen wissen will. *Wêi* steht aber allerdings als *verbum substantivum*,

Wörtlich wäre daher zu übersetzen: »Taò der ist Wesen«. Apposition hierzu ist *wêi huàng, wêi hŭ*. Bedeutet diess *wêi* (2923) nicht, wie im vorigen Satze soviel als *tŭ*, »allein, nur«, so ist es im Altchinesischen eine mit leisem Gegensatze einleitende oder fortleitende Partikel, etwa wie unser unbetontes, auch wol enklitisches »aber«. Die ähnlichbedeutenden Wörter *huàng* und *hŭ*, beide in der Schrift zusammengesetzt mit dem Zeichen für Herz, bezeichnen die subjective Beziehung auf etwas der Betrachtung nicht Stand Haltendes oder Unbegränztes, mithin was nicht fasslich, nicht begreiflich ist. — Eben diese Apposition zeigt, dass in dem Hauptsatze ein sehr Bedeutsames ausgesprochen sey. Und allerdings ist es für Laò-tsè's Lehre nicht allein von hoher Wichtigkeit, dass ihm Taò, dem gewöhnlichen Wortgebrauch entgegen, Wesen ist; sondern die Aussage von der Wesenhaftigkeit Taò's soll auch erklären, wie er der blossen leeren Macht Inhalt geben könne, in Bezug auf welchen sie dann *a potentia ad actum* übergeht. Es ist aber nicht zu übersetzen: »Taò ist ein Wesen«, sondern »ist Wesen«; denn *wŏe* soll nicht aussagen was Taò mit Anderem gemein habe, sondern worin er sich von der ersten blossen Potenz unterscheide, welche rein als solche, d. h. sofern sie nur *potentiâ* ist, nicht Wesen genannt werden kann. Man könnte aber auch sagen: »Taò ist das Wesen«, um nehmlich, denn darum handelt es sich, zu bezeichnen, dass diese zweite Potenz der Dyas eben das Was, das Wesen des Inhaltes für die erste sey. Dass Taò nun dergestalt Wesen und im absoluten Sinne das Wesen sey, kann erkannt und gedacht werden, nicht aber ist zu unterscheiden, als was oder wie er Wesen sey, und es bleibt Laò-tsè vor jenem Gedanken nur das Pathos des Philosophen, das Staunen übrig; darum heisst es: es ist so, aber unfasslich, aber unbegreiflich. Und als Ausruf, durch die Interjection *hî* angezeigt, mit Umsetzung und einmaliger Änderung der Ausdrücke, wiederholt sich diess je vor den drei folgenden Aussagen, mit denen Laò-tsè allerdings, wie mit raschen weitleuchtenden Gedankenblitzen, in die Tiefen jenes Wie einzudringen versucht, bei jedem Aperçu aber auch wieder auf Unerfassliches, Unergründliches stösst.

3) Während der ahnungsvolle Denker sich staunend vertieft in den, der überwesenden Macht Taò's, von dessen Wesen-gewordener Potenz, dargebotenen Inhalt, tritt es seiner Intuition zuerst

entgegen, dass in ihm, in Taò der da Wesen ist, vor Allem die »Bilder«, die Urgestalten der vielgestaltigen Welt, der »Myriaden Wesen«, enthalten sind. Dem Zusammenhange nach sind diess aber die Urbilder jenes Inhaltes selbst, durch deren Eingestaltung in das ihnen gegebene »Wesen«, ihnen eben »der Anfang verliehen« wird; wenn daher Laò-tsè hierin an die Ideenlehre Platons erinnert, so dürfte er doch die in derselben bestehende Scheidung der Ideen von den Dingen vermeiden, sie aber ebensowenig in die aristotelische bloss begriffliche Wesenheit (ἡ κατὰ λόγον οὐσία) auflösen. Aber auch nicht giebt er ihnen jene gewissermassen selbständige Wesenheit. Denn wenn er von Taò sagt: *khî tschūng jeù siàng*, »in ihm sind« — oder »seine Mitte, sein Inneres hat«, enthält — »die Bilder«, so bezeichnet er dadurch diese *imagines* als Inhalt der Imagination Taò's, also in jeder Hinsicht nur in ihm und durch ihn, aber in keiner Weise an sich selbst seyend, sofern ihnen nicht nachgehends »der Anfang zugetheilt« wird in einem Selbstseyn oder Ansichseyn.

4) Hiess es zuvor: »Taò der ist Wesen«, und heisst es jetzt — nach abermaligem staunenden Ruf —: *khî schūng jeù woĕ*, »in ihm ist das Wesen«, oder: »sein Inneres hat das Wesen«; so macht Laò-tsè sichtlich einen Unterschied zwischen Wesen und Wesen. Mit dem ersten bezeichnete er Taò selbst als Substanz gegenüber dem überwesenden Urgrunde; das zweite aber ist diejenige Substanz, τὸ ὑποκείμενον, die Unterlage und reale Voraussetzung, worin und woran die Bilder aus dem blossen in und an Taò Seyn in ein Seyn an sich und für sich gebracht werden können. In dem ersten »Wesen« ward Taò sich selbst in seinem ewigen Urgrunde gegenständlich; das zweite ist ihm selbst ein gegenständliches, zu dem er sich als Urgrund verhält; denn es ist »in ihm«, aber nicht er ist es, wie er das erste war. Er selbst also unterscheidet sich von ihm; ihm ist es ein Anderes, obgleich ungetrennt vor ihm. Wie Laò-tsè sich das genetische Verhältniss beider Wesenheiten gedacht, ist nicht zu ersehen. Dagegen ist wol anzunehmen, dass er sich dieses »Wesen« in Taò, die Substanz für die Urbilder, noch nicht als die physische Materie, sondern erst als die Möglichkeit derselben gedacht, da er sie in Taò setzt, von dem er sonst alles Materielle ausschliesst.

5) Als drittes Moment oder Prinzip in Taò, welches Voraussetzung für die Actualität des reinen Urvermögens (*khùng tĕ*) ist,

erkennt Laò-tsè den Geist. *Tsing* ist das Auserlesene, Reife, Reinste und Feinste in den Dingen; dann soviel als *ling* (12,020), νοῦς im Sinne des Aristoteles, also unser »Geist«, in dem Sinne, wie er auch für die geistigen Wesen (*schîn*, 7025) das Band ihrer Einheit in sich selbst ist (Kap. 39), in ihnen also das Person-Setzende; dann aber auch der in und an den Dingen und Geschöpfen, ihnen selbst unbewusst, hervortretende Verstand, die Vernünftigkeit, die Allem innewohnt, was wir etwa die geniale Zweckmässigkeit aller Natur nennen würden. Somit wäre es also das dritte Prinzip, vermittelst dessen die Einheit von Urbild und Substanz hergestellt wird und sich entwickeln und fortdauern kann. Die ähnliche Einleitung und ganz gleiche Anführung mit den Worten *khî tschūng jeù* . . ., sowie der Zusammenhang setzen es ausser Zweifel, dass hier von der virtuellen Präexistenz des in den Geschöpfen theils unbewusst, theils bewusst waltenden Geistes die Rede sey. Er, als das eigentlich constituirende, ist Laò-tsè, wie die einleitenden Ausrufe zeigen, das staunenswertheste, wundersamste und räthselhafteste unter den drei vorgeschöpflichen Prinzipien, durch welche die geschöpfliche Hervorbringung vermittelt wird.

Khî tsing kann heissen »dieser Geist« oder »sein Geist«. Die Ausleger fassen es wol zumeist im ersten Sinne, da auch Stan. Julien sagt: *Cette essence spirituelle* — und Chalmers: *This essence.* — Allein nicht nur in den vorhergehenden symmetrischen Sätzen, sondern auch in den beiden folgenden können alle *khî* sich nur auf Taò, beziehen, und deshalb dürfte diess auch hier vorauszusetzen seyn, zumal Laò-tsè sonst nirgends ein eben vorausgegangenes Substantiv mit dem Demonstrativen *khî* wiederholt. Aber auch die angeknüpfte Aussage von diesem Geiste zeigt, dass derselbe nicht bloss als vorgeschöpfliches Princip der »Myriaden Wesen«, sondern als ein selbstwesendes und für sich verantwortliches gedacht wird. Denn er wird *schìn tschīn* genannt, und *tschīn* heist »ächt, treu, recht, untrüglich«, auch »geistlich« und ist nach dem alten Taò-Philosophen Tschuāng-tsè »der Gipfel geistiger Vollkommenheit«. Gesteigert wird dies aber noch durch das hinzugefügte *schìn*, welches soviel als »überaus, höchst« heisst und vor Beiwörtern Superlative bildet. »Ueberaus treu« oder höchst »zuverlässig« kann aber nur im ethischen Sinne gemeint seyn, wenn vom Geist geredet wird,

setzt daher schon einen für sich seyenden Geist voraus. Allein die drei, das Schaffen (dasAnfanggeben) vermittelnden Prinzipe sind noch nicht für sich; Bild, Substanz und Geist sind nur erst noch in Taò, *khî tschūng*. Wir sind daher genöthigt, diesen Geist als übergeschöpflichen zu fassen, der vor dem Anfange der Dinge schon ist, und dann nothwendig Taò's Geist seyn muss, da vor diesem Anfange nichts anderes war, als Taò (Kap. 25 a. A.). Wie oben zwischen dem Wesen, welches Taò ist, und dem Wesen, das in Taò ist, so scheint auch hier unterschieden zu seyn, zwischen seinem Geist, und dem Geist, der in ihm ist, obgleich diess nicht deutlich gesagt ist, und es immer möglich bleibt, dass Laò-tsè sich den in und an die Schöpfung sich austheilenden Geist und den Geist Taò's (den Thal-Geist, *kŭ schīn*? Kap. 6) identisch gedacht habe. In diesem Falle dürfte dann die Auffassung des *khî tsīng* als «dieser Geist» nicht unberechtigt seyn; dann aber ist dieser Geist beides zugleich, nehmlich Potenz in Taò, welche die Dyas zu einer Trias erhebt (vgl. Kap. 42), und Schöpfung vermittelndes Prinzip.

[6]) Da es hier ganz parallel mit den vorigen Stellen heist *khî tschūng jeù sín*, so kann diess *khî tschūng*, «in ihm», sich wiederum nur auf Taò beziehen, und um so mehr, als das gleich nachfolgende *khî mîng*, »sein Name«, gar keine andere Beziehung zulässt. Bedeutet nun aber *sín* »Aufrichtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit« — das Schriftzeichen sagt: »Ein Mann ein Wort« — und ist es daher mit dem vorhergehnden *tschīn*, das von dem Geiste ausgesagt wurde, ziemlich gleichbedeutend, so bezeugt uns auch diess, dass der Geist dort in gewisser Weise Taò ist oder dass Taò in seinem Geiste zuverlässig und treu ist. Hier aber wird diese Eigenschaft in ihn selbst gesetzt, um anzudeuten, wie alle (in ihm vorgebildeten) Wesen sich auf ihn verlassen können, dass er sie in's Daseyn rufe. Denn davon soll sogleich gesagt werden.

[7]) Der Satz: »von Alters bis jetzt verging sein Name nicht« — würde unmotivirt und zusammenhangslos dastehen, wenn das nachfolgende *ì jüe tschúng fù* (buchstäbl.: »nehmend ersehen Menge Anfang«), »weil er ersah aller Dinge Anfang«, nicht damit in Verbindung stände. Nach Kap. 1 und Kap. 32 hängt das Hervorbringen aller Dinge, das Anfangen zu schaffen, genau mit der Benamung Taò's zusammen, erst von da an hat er einen Namen: was

wol so zu erklären ist, dass nicht eher etwas von ihm ausgesprochen werden kann, als bis Er sich ausgeprochen hat, was durch das Schaffen geschieht. *Fŭ* kommt auch sonst in der Bedeutung von »Anfang, Ursprung, Entstehen« vor. *Jŭe* heisst »beaufsichtigen, mustern, prüfen«. Hô-scháng-küng und nach ihm das Khānghī'sche WB. erklären es durch *lìn* oder *pìn* (7196), ursprünglich »Korn austheilen«, dann überhaupt »ertheilen, übertragen, geben;« wornach Julien: *il donne issue (naissance) à tous les êtres*. Da nach dem folgenden Satze die Menge (der Wesen) solchergestalt wirklich anfängt oder entspringt, so muss in dem Beaufsichtigen oder Besehen des *jŭe* zugleich der Begriff einer Bewirkung liegen. So sagen wir, Einem etwas ausersehen, in dem Sinne, es musternd oder prüfend ihm zutheilen, Hierbei aber dürfen wir uns dann wol die zu Anfang als inhaltleer gedachte Kraft *(Khùng tĕ)* als das Wirkende denken, welche ja ebenfalls Taò's ist, insofern er als Einheit gefasst wird.

Wir haben also in diesem Kapitel Laò-tsè's Schöpfungslehre vor Augen, und sie ist bedeutend genug, um sie uns in unserer Redeweise zurechtzulegen. Zuerst ist die Gottheit reines inhaltleeres Vermögen, blosse unendliche Kraft, aus welcher vor Allem der wesenhafte Gott hervorgeht, der jener allen Inhalt gewährt und bestimmt. In ihm aber sind auch aller geschöpflichen Wesen Urbilder und Substanz, beide jedoch noch als vorgeschöpfliche, in denen die Wesen noch keinen Anfang, kein Fürsichseyn haben, weshalb auch diese Substanz noch nicht die Materie, sondern nur deren Grund und Voraussetzung seyn kann. Aber in ihm ist auch der Geist, das Prinzip der Einheit und der Einigung, der eben deshalb sowol sein Geist, als der Geist aller Wesen ist. Auf diesen Geist ist zu vertrauen, dass er auch Urbild und Substanz einigen werde; und diess ist zugleich ein Vertrauen auf Gott, in welchem er ist, und welcher diess Vertrauen rechtfertigt, damit aber aus seiner Unerkennbarkeit und Unnennbarkeit hervortritt, indem er nun, als der Einige zusammengefasst, nach seiner Treue und Zuverlässigkeit allen vorersehenen Wesen zu ihrer Zeit den Anfang eines eigenen Daseyns für sich verleiht. Diese Schöpfung hat (nach Kap. 25. a. A.) zwar einen Anfang gehabt, ist aber von da an eine stetig fortdauernde, dergestalt, dass auf sie die Entstehung eines jeden Wesens zurückzuführen ist. — Wir wüssten nicht, dass das ganze Alterthum etwas

aufzuweisen hätte, das sich in diesser Lehre mit Laò-tsès Speculation messen könnte.

8) Auf die Frage: »Wodurch *(hô ì)* weiss ich dass aller Dinge Anfang also?« antwortet Laò-tsè in grossartiger Kürze: »Durch Ihn« — *ì thsì*, wörtlich: durch diesen; was nicht, mit Hô-schâng-kūng, auf das »Jetzt, das Heutige, Gegenwärtige«, sondern mit den Auslegern, denen Julien folgt, auf Taò zu beziehen ist. Natürlich will er sich damit nicht auf eine besondere Offenbarung berufen, von der er überhaupt nichts weiss, aber auch schwerlich sagen, dass er diese Erkenntniss aus dem Durchdenken des absoluten Prinzips entwickelt habe. Die ganze Darstellungsweise des Kapitels, mit den staunenden Ausrufen über die Unerfasslichkeit und Unergründlichkeit des geistig Wahrgenommenen, zeigt, dass er selbst sich wol bewusst war, über diesen grossen Gegenstand nur höchst bedeutsame intuitive Aperçus gehabt zu haben, und wenn er hier sagt, er verdanke sie Taò selbst, so dürfte diess wol etwa heissen: Durch mein Festhalten an Taò unmittelbar mit ihm vereiniget, schaue ich in ihm die Voraussetzungen seiner Verursachung der Dinge.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

»Wenn krumm, so werd' es vollkommen; wenn un-»gleich, so werd' es gerade; wenn vertieft, so werd' es »ausgefüllt; wenn zerrissen, so werd' es neu; wenn we-»nig, so werd' erreicht; wenn viel, so werde verfehlt.«[1] — Daher der heilige Mensch umfasst das Eine, und wird der Welt Vorbild.[2] — Nicht sich siehet er an, drum leuchtet er; nicht sich ist er recht, drum zeichnet er sich aus; nicht sich rühmet er, drum hat er Verdienst; nicht sich erhebt er, drum ragt er hervor.[3] — Weil er nicht streitet, drum kann Keiner in der Welt mit ihm streiten.[4] — Was die Alten sagten: »Wenn krumm, so werd' es vollkommen«, sind es denn leere Worte? Ein wahrhaft Vollkommener, — und man kehrt dahin zurück.[5]

---

1) Diese Sprüche gehören so entschieden zusammen, dass sie, wenn Laò-tsè gegen Ende des Kapitels den ersten auf »die Alten« zurückführt, sämmtlich als Anführung aus einem älteren Buche angesehen werden müssen. Sie haben im Chinesischen eine unvergleichliche Kürze, da es dort wörtlich nur heisst: »Krumm, dann vollkommen; ungleich, dann gerade« pp. Da aber diess dann *(tsĕ)* das ihm Vorausgehende zum Bedingenden macht, so kann die demselben entgegengesetzte bedingte Aussage nicht gefasst werden als etwas das schon sey, sondern als etwas das werden solle. Diess in Betreff der vier ersten Sprüche, welche die Beseitigung von Gebrechen und Unzukömmlichkeiten, die offenbar als an den menschlichen Zuständen vorhanden zu denken sind, in Aussicht stellen.

Bei der beabsichtigten Gegensätzlichkeit ist das »Krumme« als das Unvollkommene, das »Zerrissene« (Schlechte, Abgenutzte, *pí*) als das Altgewordene zu fassen. Wer die verheissene Wandlung herbeiführen werde, ist nicht gesagt und Laò-tsè selbst deutet es erst am Ende des Kapitels an. Orakelhaft, wie diese vier Sprüche, sind auch die beiden folgenden; da sich jedoch das Erreichen (Erlangen, *tě*,) und Verfehlen (*hoě*, irren, sich täuschen, getäuscht werden) nur auf die erwähnten vollendeten Zustände beziehen kann, so muss sich das Wenige und Viele auf die Mittel zu ihrer Herstellung beziehen. Hierzu genügt wenig, ja, wie Laò-tsè sogleich sagt, nur Eins. Wer es mit Vielerlei und auf vielerlei Weise erreichen will, liefert nur den Beweis, dass er das Eine, worauf es ankommt, nicht kennt, und muss seinen Zweck nothwendig verfehlen. — Das Christenthum lehrt nicht anders, und es ist ein bedenkliches Zeichen, dass unsre Zeit, die ihren Gebrechen durch hundert Mittel abhelfen will und der doch längst gesagt ist, Eins sey noth, sich von dem Worte eines uralten Chinesen muss richten lassen. —

Uebrigens haben die drei ersten Sprüche eine sonderbare Aehnlichkeit mit Jes. 40, 4. und machen fast den Eindruck einer Reminiscenz von dorther; was um so auffallender ist, als sie Sprüche der Alten genannt werden. Ist dabei an keinen Zusammenhang zu denken, so ist es wenigstens ein seltsamer Zufall.

2) Die in Aussicht gestellten geheilten Zustände herzustellen, ist das Trachten des heiligen Menschen, der auch weiss, dass er diess mit »Vielem« nur verfehlen würde. »Daher umfasst er (*paò*=*embrasse*) das Eine«, d. i. den Einen, von welchem im vorigen Kapitel die Rede war, an welches sich dieses dadurch anschliesst. Denn der Eine, der die Ursache von Allem ist, ist auch die Ursache aller Vollendung, aller Heilung krankhafter und ungenügender Zustände. Indem der heilige Mensch Ihn in sich aufnimmt, wird er dadurch *schï*, Mass, Gesetz, Beispiel, mit einem Worte »Vorbild« für die Welt, so dass er nicht, wie wir bereits hörten, durch Lehre und Werke, sondern durch sein blosses Seyn und Erscheinen, aus dem das Göttliche mahnend, züchtigend, überwindend, dann zündend, belebend, begeisternd hervorstrahlt, Allen eine heilsame Autorität wird.

3) Bei dem vorbildlichen heiligen Menschen ereignet sich nun

das Verwunderliche. dass er das, wornach die Meisten mit Anstrengung vergebens streben, erreicht, indem er darauf verzichtet, ja eben dadurch es erreicht, dass er darauf verzichtet. Indem er weder hervorleuchten noch herrlich werden will, weder Verdienst noch Autorität sucht, fällt ihm diess Alles von selbst zu durch seine Demuth. *Pü tsé schi* heisst: nicht sich selbst ist er recht, in dem Sinne: er hat an sich selbst kein Gefallen.

4) Er ist eben so sanftmüthig, als demüthig. Selbst wer mit ihm streiten wollte, kann es nicht, denn Er macht Keinem etwas streitig, und thut man ihm Unrecht, so vergilt er Beleidigungen mit Wolthaten (Kap. 63) und widerstrebt dem Uebel nicht.

5) Der Fragesatz hat keine Schwierigkeit und ist nur insofern interessant, als er die Herleitung der Eingangssprüche aus einer älteren Quelle bezeugt. Auch über die drei ersten Wörter des Schlusssatzes dürfte kein Zweifel seyn. *Tschhing thsiüan* heisst ein »wahrhaft Vollkommener«, vollkommen Integrer, und das nachfolgende *ôll* gleicht dem ebräischen ו *consecutivum.* Es fragt sich daher nur um die beiden letzten Wörter *kuëi tschī.* *Kuëi* heisst »zurückkehren zu« — uud *tschī* ist objectives Pronomen, zeigt also das an, wozu oder wohin zurückgekehrt wird. Was ist nun das Subject zu *Kuëi*? und welches Object ist mit *tschī* gemeint? Bei Beantwortung dieser Fragen darf vor Allem nicht vergessen werden, dass der Schlusssatz die Antwort darauf enthalten soll, ob die Verheissung, das Krumme werde vollkommen werden, nur leere Worte seyen. Offenbar indirect wird diese Antwort gegeben, denn nicht auf die »leeren Worte« nimmt sie Bezug, sondern auf die Herstellung des Vollkommenen, und wir müssen demnächst erwarten, dass die Frage beantwortet werde durch die Nachweisung, es werde hergestellt werden. Als dann aber kann sich das Pronomen *tschī* nur auf das *thsiüan* des in dem Fragesatze angeführten Spruches beziehen: zu ihm, dem Vollkommenen wird zurückgekehrt, d. h. zu dem vollkommenen Zustande. Dem *ôll* geht nun die Voraussetzung vorher, an welche sich diess Zurückkehren knüpft, entweder in dem Sinne: »der heilige Mensch sey nur wahrhaft vollkommen,« oder allgemeiner: »es erscheine nur ein wahrhaft Vollkommener«; was sachlich auf dasselbe hinauskommt. Dieser kann nun nicht das Subject zu *kuëi tschī* seyn, da er nicht erst noch zur Vollkommenheit zurückzukehren braucht,

sondern nur die können es seyn, welche dieser Rückkehr bedürfen, also die Menschen überhaupt, die Welt, *thiân hià*. — Ueberträgt und erläutert *Chalmers* den Satz so: *Verily, he shall be returned home entire (to his origine. See XVI.)*, so bringt diess einen hier ganz fremdartigen Gedanken herein, da von lauter diesseitigen Zuständen die Rede ist, und ihnen gegenüber die Vertröstung auf ein vollkommenes Jenseits ganz ausser dem Gedankenkreise Laò-tsè's liegt. —

Nachdem aber unsre Auffassung ausführlich begründet worden ist, darf wol auf das wahrhaft Prophetische des Kapitels hingewiesen werden. Der Grundgedanke ist: Nur die Erscheinung des wahrhaft vollkommenen, des idealen Menschen kann das Unvollkommene vollkommen, das Krumme gerade machen, das Versunkene heben, das Verdorbene erneuern, und dazu bedarf es nicht vieler Mittel, sondern nur eines einzigen. Dass diess einmal geschehen werde, ist eine Verheissung des Alterthums. Laò-tsè führt sie an uud schildert dann den vorbildlichen Heiligen in seiner Hoheit, Demuth und Sanftmuth, wie es uns nothwendig an den Einen erinnern muss, der in Wirklichkeit der Welt Vorbild geworden ist. Wird sich aber, fragt er dann, jene Verheissung auch bewähren? Und die Antwort darauf lautet bejahend. Wäre sie hypothetisch, setzte sie die Erscheinung des wahrhaft Vollkommenen nur als unerlässliche Bedingung, deren Verwirklichung jedoch dahin gestellt bliebe, so würde die Frage; ob die Verheissung »leere Worte« sey, nicht beantwortet, sondern umgangen. Es soll eben sagen, das seyen k e i n e leeren Worte, und muss deshalb positiv aussprechen, der ideale Mensch werde erscheinen und dadurch werde das Verheissene erfüllt werden. Und so ist denn der Sinn des letzten Satzes: »Der wahrhaft Vollkommene, wird erscheinen, und dann wird die Welt zurückkehren zum vollkommenen Wesen.«

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Wenig reden ist naturgemäss.[1] Wirbelwind währt keinen Morgen; Platzregen währt keinen Tag. Wer macht diese? Himmel und Erde. Himmel und Erde sogar können nicht länger, um wie viel weniger denn der Mensch![2] Drum, wess Thun mit Taò einstimmt, wird eins mit Taò; der Tugendsame wird eins mit der Tugend; der Verderbte wird eins mit der Verderbniss. Wer eins wird mit Taò, auch Taò freuts, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Tugend, auch die Tugend freuts, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Verderbniss, auch die Verderbniss freuts, ihn zu verderben.[3] Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertraun.[4]

---

[1]) Der Anfang dieses Kapitels erinnert an das Ende des fünften; doch wird hier weder empfohlen noch ermahnt, »wenig zu reden«, sondern es wird nur als etwas anerkannt, das »von selbst also«, das sich von selbst versteht, also natürlich, naturgemäss ist. Anders kann *tsé sján* (vgl. Kap. 17, Anm. 4) hier weder aufgefasst noch ausgelegt werden, und wie es nach chinesischen Auslegern das Nicht-Thun bedeuten könne, ist nicht abzusehen. Das nachfolgende Gleichniss zeigt, dass hier von dem die Rede sey, was dem natürlichen Vermögen des Menschen entspreche. Eben diess schränkt aber unsern Satz auf die Beziehung des Menschen zu den hier in Rede stehenden grossen und grössten Anschauungen ein, denen gegenüber ein staunendes Betrachten natürlicher ist, als ein langes und häufiges Reden, das überdem nicht bloss eher sich selbst erschöpft als seinen Gegenstand, sondern auch entfernt nicht so eindrücklich lehrt und wirkt, wie dieser selbst. Nur wie in einem

raschen Sturme, wie in einem plötzlichen Regenerguss lässt sich das Grösste einmal aussprechen; dabei aber bleibt bestehn, dass Taò und die Tugend hier, die Verderbniss dort, an denen, welche sich ihnen hingeben, sich selbst am schlagendsten zur Anschauung bringen und dadurch am eindringlichsten lehren. Wer dieser Wirkung und der Zugänglichkeit der Menschen für sie nicht hinreichend traut, dem wird vieles und langes Reden das Vertrauen in das von ihm Gepriesene nicht erwerben. Diess dürfte der Gedankengang des Kapitels seyn, das im Einzelnen jedoch noch wichtige Gedanken ausspricht.

2) Wenn auch die grössten Naturmächte, wenn Himmel und Erde zusammenwirken, um Wirbelsturm oder Platzregen zu erzeugen, so gewaltsamen Vorgängen vermögen sie doch nur kurze Dauer zu verleihn. Diesen Aeusserungen sonst zurückgehaltener Naturkräfte vergleicht Laò-tsè die Redeäusserungen des Menschen über die grossen Gegenstände, von denen er spricht. Um recht von ihnen zu reden, bedarf es gleichfalls der Aufbietung der tiefsten und gewaltigsten Kräfte des Geistes; das Wort soll dann, ja es kann nicht anders, es muss dann einem Wirbelsturme, einem Platzregen gleichen, aber auch noch rascher als diese zu Ende eilen. Denn wie viel geringer ist das Vermögen des Menschen, als das von Himmel und Erde! Strengt er auch alle Kräfte an, um auszusprechen was ihn erfüllt, es kann doch immer nur ein Vorgang seyn, der flüchtiger vorübereilt als jene Naturerscheinungen, da er ebenso wie sie etwas Ausserordentliches ist, selten eintritt und kurz währt. Ganz ähnlich äussert einmal Jacob Böhme, er habe seine Grundintuitionen zwölf Jahre bei sich herumgetragen: »bis es mich hernach überfiel als ein Platzregen; was der trifft, das trifft er; also erging es mir auch.« — Sagt der Text von Himmel und Erde: *pŭ nêng kièu*, sie vermögen nicht lange, oder nicht länger, nicht auf die Dauer, so ergiebt der Zusammenhang, dass diess nur von der Verlängerung jener gewaltsamen Vorgänge gesagt seyn kann; an die Dauer von Himmel und Erde ist dabei so wenig zu denken, als an die des Menschen.

3) Dieser Theil des Kapitels scheint schon frühe missverstanden zu seyn und deshalb im Texte Beschädigungen erlitten zu haben. Uns erschien er — mit Ausnahme einer Wiederholung des *taò tschè* im ersten Satze — bei Hô-schâng-kūng vorzüglicher, als in der von Stan. Julien aufgenommenen Fassung. Aeusserst merkwürdig und

tief hineinleuchtend in Laò-tsè's Denkweise sind vornehmlich die drei ersten Aussagen. *Ssé*, Geschäft, Verrichtung, Angelegenheit, hier das ganze Thun und Verhalten des Menschen, steht im Gegensatz zu dem vorher erwähnten Reden. *Thsûng ssé . . . tschì*, wer einstimmig macht sein praktisches Verhalten, oder sich conformirt in seinem Thun — wess Thun einstimmt *jü taò*, mit Taò, d. h. wer in allen Dingen Taò nachfolgt, ihm gemäss ist, von dem wird gesagt: *thûng jü taò*, er wird eins, wird vereinigt, wird dasselbe mit Taò; er tritt also mit ihm in innere Wesenseinheit, er wird «der göttlichen Natur theilhaftig«. Diess Einswerden, diess Verselbstigen mit Taò erinnert wiederum an Eckhart, sowie an die «teutsche Theologie« etc. und bringt in manche andre Aeusserungen Laò-tsè's erst Licht und Zusammenhang. Es ist ein um so bedeutsamerer Gedanke, als es keineswegs auf pantheistische Voraussetzungen begründet, sondern lediglich aus dem ethischen Verhalten hergeleitet wird. — Diess zeigen auch die beiden angeschlossenen Aussagen von dem Tugendlichen und dem Verderbten. Denn nur diess heisst *tĕ tschì* und *schĭ tschì*, und man kann hierzu nicht etwa *thsûng ssé jü* in Gedanken ergänzen, da es sich ganz von selbst versteht, dass der Tugendsame in seinem Thun mit der Tugend, der Verderbte mit der Verderbniss zusammenstimmt. Darum aber wird nun auch der Tugendsame eins und dasselbe mit der Tugend, der Verderbte eins und dasselbe mit der Verderbniss; womit Tugend und Verderbniss indess keineswegs substanziirt werden, sondern nur diess gesagt wird, dass durch den Taò-Ergebenen, den Tugendsamen und den Verderbten, vermöge dieser Identification, das Wesen Taò's, der Tugend und des Verderbens selbst vor Augen gestellt und zur Erkenntniss gebracht wird.

»Wer eins wird mit Taò, — Taò auch freut's zu bekommen ihn«, *taò jĭ lŏ tĕ tschī*. Bei Julien fehlt hier wie in den beiden folgenden Sätzen das *lŏ* (4460), und während in dem letzten Satze Hô-scháng-kūng liest: *schĭ jĭ lŏ schĭ tschī*, »die Verderbniss auch freut's zu verderben ihn«, hat Julien: *schĭ jĭ tĕ tschī*, »die Verderbniss auch bekommt ihn«. Denn die Auffassung chinesischer Ausleger, wornach er übersetzt: *Celui qui s'identifie au Tao gagne le Tao; celui qui s'identifie à la vertu gagne la vertu; celui qui s'identifie au crime gagne (la honte du) crime* — Diese Auffassung dürfte sich vor der Gram-

matik schwerlich rechtfertigen lassen. Durch das nachgesetzte *jî* können die ihm vorangehenden Substantiva nicht zu Accusativen werden, und nichts deutet darauf hin, dass man gegen die Satzordnung etwa *tĕ* (bekommt oder gewinnt) auf *thûng jū taò* (wer eins wird mit Taò) und *tschī* (ihn) auf *taò* zu beziehen habe. Auch dürfte der Gedanke schwerlich passend seyn; denn um sich mit Taò etc. zu identificiren, muss man ihn bereits erlangt *(tĕ)* haben, und wenn man sich mit ihm identificirt, kann diess nicht erst das Mittel seyn, um ihn zu erlangen. Die textgemässe Uebersetzung ergiebt dagegen folgende Gedanken. Wer durch Nachfolge *(thsûng)* Taò's zur Wesenseinheit mit ihm kommt, der wird auch von Taò mit Freuden aufgenommen und angeeignet. Taò bewegt sich ihm entgegen, fördert und vollendet sein Streben und freut sich, ihn zu erhalten. Aehnlich die Tugend, die (und so auch die Verderbniss) hier entweder rhetorisch personificirt wird, oder auch durch diejenigen, welche sich mit ihr bereits identificirt haben, vertreten gedacht werden mag. Die Verderbniss aber freuts, den, der mit ihr sich einiget, zu verderben, und diess ist ein unzweifelhafter Erfahrungssatz. Diese Thatsachen sind nun aber nichts, was heimlich oder im Verborgenen bleibt. Denn ob Jemand Taò geeiniget und sein Eigenthum ist, und so auch der Tugend oder der Verderbniss, das tritt an das Licht und zeigt sich, auch ohne dass er es will. Er lehrt, ohne dass er redet. Daher setzt das *kù* am Anfange diese Gedankenreihe in ein Causalverhältniss zu dem ersten Theile des Kapitels, der von der Schweigsamkeit spricht, und weiset darauf hin, dass die im zweiten Theile erwähnten Thatsachen die Stelle des Redens und Lehrens vertreten.

[4]) Derselbe Ausspruch kam schon Kap. 17 vor, wo er auf das Vertrauen der Regierenden zu den Unterthanen ging. Hier ist er allgemeiner. Um bessernd und veredelnd auf die Menschen einzuwirken, soll man nicht viel reden, sondern selbst das Beispiel eines Menschen darstellen, der eins ist mit Taò und der Tugend, und dann vertrauen, dass dieses seinen Erfolg haben werde. Wem diess Vertrauen gebricht, wird um so mehr auf die Menschen hinein lehren und reden, eben darum aber kein Vertrauen finden; denn je mehr eine Waare angepriesen wird, desto weniger traut man dem Verkäufer.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Wer sich auf den Zehen erhebt, steht nicht fest, wer die Beine spreizt, schreitet nicht fort.[1] Wer sich ansiehet, leuchtet nicht; wer sich recht ist, zeichnet sich nicht aus; wer sich rühmt, hat kein Verdienst; wer sich erhebt, ragt nicht hervor.[2] Er vor Taò — heisst Abhub vom Essen, unanständig Gebaren. Jeder verabscheuet es.[3] Drum wer Taò hat, hält es nicht so.[1]

---

1) Nachdem Kap. 22 den vorbildlichen Heiligen geschildert hatte, sagte Kap. 23, wie den Menschen das Ideal nicht durch Reden, sondern Seyn und Verhalten begreiflich gemacht werde. Hier wird, unter wörtlicher Zurückbeziehung auf die, Kap. 22 dargestellte, selbstverzichtende Demuth, gezeigt, wie deren Gegentheil, der selbstgefällige Pharisäismus, durch sein Verhalten nicht nur seines Zweckes verfehle, sondern auch an sich schon im widerwärtigsten Contrast zu Taò stehe. Denn nicht von Verderbten, Sittenlosen ist die Rede, sondern von solchen, die auf ihre Trefflichkeit und guten Werke Werth legen und gleiche Werthschätzung von der Welt verlangen. — Zwei sinnige Gleichnisse stehen voran. Wer sich auf die Zehen stellt, will sich grösser machen als er ist, will Andre überragen, und verliert damit nur die sichere Stellung seiner natürlichen Grösse, ohne sich in der erkünstelten Höhe erhalten zu können. Wer die Beine auseinanderspreizt, will mehr Raum einnehmen, als ihm gebührt und als er ausfüllen kann; während er sich aber »breit macht«, kommt er nicht vom Flecke und bringt es zu nichts. Die Anwendung dieser Gleichnisse auf das Sittliche wird dem Leser überlassen; trefflich aber leiten sie die folgenden Sätze

dadurch ein, dass bei ihnen Ursach und Wirkung sofort klar ist, deren Aufsuchung sie bei diesen, wo sie sich mehr verbirgt, veranlassen wollen. — Unnachahmlich ist hier, wie so oft, die Kürze des Altchinesischen, da wir doch nicht wol sagen können: Wer zehet, steht nicht; wer spreizet, geht nicht. —

[2]) Diese vier Aussprüche bilden den symmetrischen Gegensatz zu dem, was Kap. 22 vom vorbildlichen Heiligen gesagt wurde. Wer Ansehn, Auszeichnung, Verdienst, Erhöhung aus eitler Selbstschätzung beansprucht, geht ihrer gerade deshalb verlustig, da diess Motiv auch das, was die Gestalt des Guten an ihm hat, in sein Gegentheil verkehrt, was der Welt denn auch nicht verborgen bleibt.

[3]) Wer sich dergestalt eitel und anmassend vordrängt, kann — dieser Gedanke liegt in dem Zusammenhang der drei letzten Kapitel — weder durch Wort noch durch Beispiel heilsam wirken. Denn dazu bedarf es vor Allem der Vereintheit mit Taò, zu der ein Solcher unmöglich gelangen kann, da sein Verhalten in Beziehung auf Taò ist wie Speisenüberreste, wie ein unanständiges Benehmen, die Jeder mit Widerwillen ansieht; d. h. Taò verabscheuet ein solches Verhalten, er will mit ihnen nichts gemein haben. — *Tschúi hîng* fassen wir nach dem Khāng-hī'schen WB. *(hîng pŭ tāng jì)* als »unziemliches, unanständiges Gebaren, Vorgehn, Benehmen«. Die von einigen Auslegern angenommene Bedeutung von *tschúi* als »Geschwulst, Kropf«, erfordert, dass eine angeblich alterthümliche Zeichenverwechselung für *hîng* (9658 statt 2657) stattgefunden habe, und *tschúi hîng* hiesse dann: »ein geschwollenes oder kropfiges Aussehen«. *Woĕ hoĕ* haben wir durch »Jeder« wiedergegeben. *Hoĕ* bezeichnet etwas Ungewisses, Unbestimmtes, heisst daher auch »Jemand, irgendwer, wer oder was es auch sey«; wir glaubten daher *woĕ hoĕ* fassen zu sollen als: »Wesen, was es auch sey«, d. h. jedes Wesen, oder hier »Jeder«.

[4]) »Wer Taò hat« oder besitzt, *jeù taò tschè*, ist eine so realistische Bezeichnung für das innige Verhältniss des Menschen zu Gott, dass wir sie uns kaum gestatten würden, und doch sagt sie im Grunde mehr, als unser »an Gott glauben«.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Es gab ein Wesen, unbegreiflich vollkommen, ehe denn Himmel und Erde entstanden.[1] So still! so übersinnlich![2] Es allein beharrt und wandelt sich nicht. Durch Alles geht's und gefährdet sich nicht.[3] Man darf es ansehn als der Welt Mutter.[4] Ich kenne nicht seinen Namen; bezeichne ich es, nenn' ichs Taò.[5] Bemüht, ihm einen Namen zu geben, nenn' ichs Gross; als gross nenn' ichs Überschwänglich; als überschwänglich nenn' ichs Entfernt; als entfernt nenn' ichs Zurückkehrend.[6] Denn Taò ist gross, der Himmel ist gross, die Erde ist gross, der König ist auch gross. In der Welt giebts viererlei Grosse, und der König bleibt deren Einer.[7] Des Menschen Richtmass ist die Erde, der Erde Richtmass der Himmel, des Himmels Richtmass Taò, Taò's Richtmass sein Selbst.[8]

---

1) Unser Denker kehrt sich auf seinem freien kühnen Gange wieder zu seinem Hauptgegenstande, und wir treffen hier abermals eins jener grossartigen Kapitel von einem Gedankengehalte, von einer Höhe der Anschauung, von einer Reinheit des Gottesbegriffs, wie wir sie in dem ganzen ausserisraelitischen Alterthume vor Christo vergeblich suchen. Hätte es irgendwo scheinen können, als sey der Begriff des Absoluten bei Laò-tsè nur eine letzte Abstraction, so wird dieser Schein hier völlig zerstört. Diess geschieht schon mit den beiden ersten Wörtern: *jeù wŏe*, welche (mit Julien) nicht anders übersetzt werden können, als »es giebt ein Wesen«. Im 14. Kapitel

hatte Laò-tsè gesagt: »Er zieht sich zurück in's Wesenlose« *(wû wŏe)*, in's Nicht-Wesen, um sich dort zur reinen Anschauung des Absoluten zu erheben. Das scheint einen Theil der Ausleger gehindert zu haben, *wŏe* hier in der Einzahl zu fassen und auf Taò zu beziehen, während Andre, das Richtige erkennend, in ihren Commentarien das Zahlwort *jĭ*, »eins«, vor *wŏe* einschieben. Sinn und Zusammenhang gestatten es nicht anders; wie denn auch *jeù* am Anfang eines Satzes und mit nachfolgendem Subject nicht wol anders heissen kann, als *habetur*, es giebt. Dass von Taò die Redė sey, wird hernach ausdrücklich gesagt, und schon Kap. 21 hatte es hinreichend vorbereitet, dass er nun in seiner Einheit als Wesen bezeichnet werden kann. Und so wird denn hier die Substantialität des Absoluten ausgesprochen, dessen Einheit und Einzigkeit übrigens an mehr als Einer Stelle betont ist. — Die beiden folgenden Wörter *huàn tschhîng* sind Adjectiva, hier aussaglich nachgesetzt, theils um die Bedeutsamkeit des *jeù wŏe* nicht abzuschwächen, theils um sie in nächste Beziehung zum Nachfolgenden zu setzen, da gerade gesagt werden soll, diess Wesen sey ein solches schon vor Himmels und der Erden Entstehung gewesen. *Huàn* heisst ursprünglich »zusammengiessen und dadurch trüben«, als Beschaffenheitswort »gemischt, getrübt, ununterscheidbar, *quod distingui nequit*«. Genau lässt es sich nicht übersetzen. Immer aber hat es eine so entschieden andere Bedeutung als *tschhîng*, welches »vollendet, fertig, vollkommen« heisst, dass es mit diesem zugleich nicht wol auf dasselbe Subject angewendet werden kann, und daher in adverbialer Beziehung zu nehmen ist, etwa: *indistincte perfectum*. Von einer Vollkommenheit wird demnach geredet, in welcher nichts Einzelnes zu unterscheiden ist, die kein Prädicat zulässt, in der nichts zu fassen, zu begreifen ist; und deshalb glaubten wir berechtigt zu seyn, die beiden Wörter durch »unbegreiflich vollkommen« zu übersetzen. — In den folgenden Worten *sīan thîan tí sēng*, »vor Himmels (und der) Erde Entstehen«, kann das *sīan*, »früher, vor, vorhergehend«, nur auf ein Vergangenes deuten, welches war, bevor Himmel und Erde waren, weshalb auch das *jeù* zu Anfang, durch »es gab« übersetzt wurde. *Sēng* aber, in dem Sinne von *nasci*, bezieht sich nicht auf das entferntere *wŏe*, sondern auf *thîan tí*. Jenes unbegreiflich vollkommene Wesen also gab es bereits vor Entstehung Himmels und der Erden; womit folglich auch schon Laò-tsè erkannte,

dass Gott zur Vollendung seines Wesens keiner Weltschöpfung bedurfte.

[2]) *Tsï* heisst »unhörbar, schweigend, still«; auch »zurückgezogen, einsam«. *Liâo* ist ein verwandter Begriff, heisst aber auch »körperlos, gestaltlos, immateriell«. Beide Ausdrücke, durch die Interjection *hî* betont, bezeichnen die in sich ruhende Verborgenheit und Überweltlichkeit Gottes, welche Laò-tsè sowol vor der Schöpfung als nach derselben, nehmlich im Lichte der Ewigkeit fasst.

[3]) Ist es nicht zufällig, dass diese beiden Sätze gereimt sind, und liegt ein Verscitat vor, so könnte auch übersetzt werden: »Allein beharrt's, und ist unwandelbar; durch Alles geht es hin, und ohne Fahr«. — *Tschì* kann nicht dass blosse Daseyn, das Subsistiren bedeuten, sondern heisst »stehnbleiben, stillstehn, beharren«; es ist der Gegensatz von *kaì*, »sich ändern, sich wandeln«. Gott allein bleibt unwandelbar was und wie er ist; Alles was nicht Gott, ist stetiger Änderung, Werden und Entwerden unterworfen. Auch dieser Ausspruch wäre mit einer pantheistischen Denkweise unvereinbar, denn wenn Gott allein unveränderlich ist, so kann die in steter Änderung begriffene Welt in keiner Weise mit dem göttlichen Wesen identisch seyn, und die Aussage von Gottes Unwandelbarkeit hebt ihn bestimmt und deutlich von der Welt ab. Aber es trennt ihn nicht von ihr; denn »durch Alles hin« *(tschēu = circuiter, undiqueversum)* »geht er«, wandelt er, überall durchdringt er Alles, und damit ist seine innerste Anwesenheit in jedem denkbaren Punkte ausgesprochen. Allein diess gefährdet ihn nicht, d. h. es kann ihm nichts nehmen, noch etwas an seinem Wesen ändern. Obwol Alles durchwesend oder, nach Baaderischem Ausdruck, durchwohnend, bleibt er doch immer und überall ganz Derselbe, der er ist.

[4]) »Der Welt Mutter« bezieht sich, wie chinesische Ausleger bemerken, sowol auf das Hervorbringen, als das Erhalten (Ernähren) aller Dinge, doch soll das Erste hier wol vorwiegen. Betrachtet Laò-tsè die Schöpfung auch nicht als eine zu einem gewissen Zeitpunkte dergestalt vollendete, dass nun das Schaffen als solches aufgehört habe und fernere Steigerung oder Fortsetzung aus der Kraft des Geschaffenen selbst erfolge, sieht er das Schaffen vielmehr als ein stetig fortgesetztes an (Kap. 22. Anm. 7.), so hat ihm die geschaffene Welt doch, nach dem Anfangssatze dieses Kapitels, einen Anfang

genommen, sie war einst nicht, und ist dann von Gott hervorgebracht worden. Dass die Vergleichung mit einer »Mutter« nicht durchaus passe, gibt er selbst zu, wenn er sagt, das göttliche Wesen, »könne man dafür nehmen« oder ansehen *(khò ì wêi)*. Aber nicht zu bezweifeln ist, dass er es damit hier, wie an den gleichlautenden Stellen, als Weltgrund und Weltursache bezeichnen will.

[5]) Schon im ersten Kapitel war gesagt, dass ein nennbarer Name nicht Gottes ewiger Name sey, und Laò-tsè wiederholt öfter, dass sein Name nicht zu nennen sey, dass er ihn nicht kenne. Damit meint er den dem Wesen entsprechenden, das Wesen Gottes aussagenden Namen. So auch hier und in dem Folgenden. »Bezeichne ich es« — giebt den Text nicht genau wieder. *Tsé* ist der Titel- oder Anstandsname, der dem Erwachsenen beigelegt wird, und bei dem sie nun schicklicherweise genannt werden; als Zeitwort heisst es dann, « einen Anstandsnamen beilegen, « und so steht es hier. Mit dem eigentlichen oder Milch-Namen *(sjù mîng* 56. 1142.) bezeichnet man sich selbst. Diesem Passus liegt daher der Sinn unter: Den Namen, der Gottes Wesen ausspricht und mit dem er sich selbst bezeichnen würde, kenne ich nicht; ich kann ihm daher nur einen anderen, einen Titel- odes Anstandsnamen beilegen, und wenn ich diess thue, so nenne ich ihn Taò.

[6]) Zwinge ich mich, strenge ich mich an *(khiàng)*, ihm einen Namen zu geben (machen, *wêi*), welcher Bezeichnung seines Wesens ist, so nenn' ich ihn G r o s s, das absolut Grosse, welches alle Grösse in und unter sich befasst, nicht allein die extensive, sondern auch die intensive. Aber eben diese Anschauung treibt mich weiter; ich kann bei der Grösse nicht stehen bleiben und daher wird dieser Name unzutreffend. Denn das absolut Grosse ist zugleich das über mich absolut Hinausgehende, Transscendente oder Überschwängliche. Den ich gross nannte, muss ich daher auch überschwänglich nennen. Doch auch darin liegt schon ein Weiteres. Das absolut über mich Hinausgehende ist eben damit auch das absolut Ferne oder Entfernte, uud auch so muss ich es nennen. Aber diess Entfernte ist ja das Absolute, das Wesen, das, wo es ist, ganz ist, in dem Alles ist und das durch Alles hindurchgeht, das auch in mir, das eben jetzt auch in meinem Denken ist, und deshalb muss ich es sofort auch als das Wiedergekehrte bezeichnen. (Vgl. Jerem. 23, 23. 24. »Bin ich

nicht ein Gott, der nahe ist? spricht der Herr; und nicht ein Gott der ferne ist? — bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllet?«) — Dass alle Versuche der Wesensbezeichnung Gottes durch Namen ungenügend seyen, braucht Laò-tsè nicht hinzuzufügen, da er bereits gesagt, er kenne seinen Namen nicht. Diess Geständniss steht mit Kap. 14 nicht im Widerspruch, da die Bestandtheile, des dort angedeuteten geheimnissvollen Namens weder einzeln noch verbunden, eine adäquate Wesensbezeichnung der Gottheit für Laò-tsè waren. — Treffend ist übrigens der nothwendige Fortschritt im Denken des Absoluten angegeben. »Gross,« im unbedingten Sinne, ist vielleicht der beste bejahende Ausdruck für das doppeltverneinende »unendlich«. Denkt man Gott als den absolut Grossen, so treibt diess zu dem Gedanken seiner Transscendenz, welcher sich weiter zu dem der Überweltlichkeit steigern, in diesem und durch diesen aber zu dem der Immanenz wieder zurückkehren muss.

[7]) Gross, als alleinige Wesensbezeichnung für Taò, zeigte sich unzulänglich. Vom Absoluten ausgesagt hat es zwar seinen guten, inhaltschweren Sinn, »denn Taò ist gross«; als allgemeiner Begriff aber ist es auch noch von Anderem auszusagen, denn auch »der Himmel ist gross, die Erde ist gross, ja auch der König ist gross.« Wiefern sie gross sind, und wodurch, dass sagt dann der Schlusssatz. Hält es der Verfasser aber für nöthig, nochmals zu bestätigen, dass zu den vier Grössen auch der König zu rechnen sey, so sieht man, dass die Grösse hier nicht von der Ausdehnung, sondern von der Macht gesagt sey. Es wurde bereits bemerkt, dass Lào-tsè Himmel und Erde nicht als blosse Naturgegenstände auffasse, sondern als lebendige Weltmächte. Diess war der allgemeinen Vorstellung seiner Zeit gemäss. Sie besass zwar noch den Begriff des lebendigen und persönlichen »Höchsten Herrn« (das *schàng tí*), den auch noch Laò-tsè anerkennt (Kap, 4. a. E.), doch war ihr diese Anschauung schon mehr und mehr in die unbestimmte des »Himmels« verschwommen, so dass ihr Gottesbegriff in diesen allmählich zerfloss. Wol deshalb hat unser Denker dem ältesten und höchsten Wesen, dess Name unbekannt ist, „nicht die »Ehrenbezeichnung« *Schàng tí*, sondern die ältere *Taò* beigelegt, um den reinen Begriff des absoluten, schon an sich vollkommenen Wesens herzustellen. Gleichwol war er, wie die späteren Kapitel zeigen. der Vorstellung des »Himmels«, als einer

Taò gleichsam vertretenden, die irdischen Dinge beherrschenden Macht, nicht abhold. Auch die Erde war ihm, wie den Chinesen zum Theil noch jetzt, keine bloss materielle Masse, sondern eine ehrwürdige lebendige Macht. Der König *κατ' ἐξοχήν* war während der Tschēu-Dynastie, die zu Laò-tsè's Zeit noch bestand, immer der Kaiser, *thîan tsè*, »der Himmelssohn«; so geheissen, weil er seine Würde aus des Himmels Auftrag, *thîan ming* was unserm »von Gottes Gnaden« entspricht, erhalten hatte. Darum wird er hier als Repräsentant und Haupt der Menschen betrachtet. Er galt den Chinesen, wie unserm Mittelalter sein Kaiser, als die von Rechtswegen höchste und einzige Obrigkeit über alle Welt, als die einzige wahre Grossmacht. Zum Repräsentanten Aller macht in China aber das kaiserliche Amt um so mehr, als mit ihm allein auch das Priesterthum für »die Menschen« verbunden ist.

8) *Fă* heisst »Regel, Norm, Richtmass, Vorschrift, Gesetz,« und als Zeitwort« massgeben, bestimmen,« auch »sich bestimmen, sich nach etwas richten, nachahmen.« Will man *fă* nicht als Nennwort, sondern zeitwortlich fassen, so müsste man etwa sagen: »Der Mensch bestimmt sich, oder richtet sich nach dem Himmel« pp. Der Wortsinn ist klar. Dass diese Aussagen, wie A. Rémusat meint, den Menschen als Mikrokosmos darstellen, ist nicht erfindlich, wenn auch die von ihm beigebrachten Beweisstellen darthun, dass dieser Begriff spätern chinesischen Denkern geläufig war. Nicht vom Wesensbestande, sondern vom Thun und Verhalten der vier Grossen ist die Rede. Der König wird »der Mensch« genannt, weil er hier zugleich als solcher in Betracht kommen, und was von ihm gesagt wird, sich auf den Menschen überhaupt beziehen soll. Die Redekette zeigt, dass der Mensch durch das Irdische das Himmlische und durch das Himmlische das Göttliche gewahr werde, und in des Menschen Macht steht es, nach dem Richtmass, das ihm auf diesem Wege als das göttliche vorgehalten wird, sich zu bestimmen. Dass er diess frei thue, macht eben seinen Begriff Mensch aus, und dass diese Forderung in den ersten Worten liege, hat Hô-scháng-kūng erkannt, wenn er erklärend sagt: *sjîn tāng fă* pp., *homo oportet se dirigat*. Und so soll der Mensch vor Allem auch im königlichen Amte der göttlichen Norm folgen. Wie er sie am Irdischen, an der Erde erkennt, so — das müssen wir schliessen, — erkennt die Erde sie am

Himmlischen, am Himmel, und dieser an Taò. Dass die Erde durch den Himmel bestimmt wird, ist naturwissenschaftlich vollkommen festgestellt. Befremdend ist nur der Gedanke, dass die Erde sich nach dem Himmel, der Himmel sich nach Taò in, wenn auch nicht gleicher, doch ähnlicher Weise wie der Mensch selbst bestimmen soll und nicht lediglich blinder Naturnothwendigkeit folgen. Ächte Wissenschaft der Natur dürfte jedoch Laò-tsè's Ansicht der Wahrheit näher finden, als die heute beliebte Reduction des göttlich-kosmischen Organismus auf einen lediglich materialistischen Mechanismus. — Haben nun Mensch, Erde, Himmel ihren Bestimmungsgrund jedesmal in einem Anderen, Höheren, so heisst es von Taò in grossartiger Kürze, er bestimmt sich durch sich selbst, »von selbst also« *(tsè sjân)*; womit denn schliesslich die absolute Freiheit Gottes ausgesprochen ist, ein Begriff, der von dem der Persönlichkeit so unabtrennbar ist, dass wir, uns an alle übrigen Aussagen über Taò erinnernd, anerkennen müssen, Laò-tsè habe auch die Persönlichkeit Gottes, wenn auch nicht explicite, doch implicite anerkannt.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Das Schwere ist des Leichten Wurzel; das Ruhige ist des Unruhigen Herr.[1] Daher der heilige Mensch den ganzen Tag wandelt ohne zu weichen von ruhigem Ernst.[2] Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verlässt sie ebenso.[3] Wie aber, wenn der Myriaden Wagen Gebieter um seinetwillen leicht nimmt das Reich?[4] Nimmt ers leicht, so verliert er die Vasallen; ist er unruhig, so verliert er die Herrschaft.[5]

---

[1]) Dem vorigen schliesst dieses Kapitel sich an als eine Exemplification zu den Worten, dass der rechte Mensch, zumal der königliche, sich richte nach der Norm, welche das Gesetz irdischer Dinge ihm vorhält. Voran steht ein solches aus den Erscheinungen abgezogenes Gesetz für des Menschen Verhalten. Wurzel, d. h. Grundlage und Träger des Leichten ist das Schwere. So trägt das schwere Gebirge den Wald, so dessen Holz die leichten Blätter und Blüthen; so steigt aus schwerem Gewässer der leichte Wolkendunst empor u. s. w. Herr des Unruhigen ist das Ruhende: das unbewegliche Strombette gebietet dem Laufe des beweglichen Wassers, am festen Gemäuer bricht sich der unruhige Wind, und was dess mehr ist. Dasselbe Gesetz behauptet sich in seiner Anwendung auf den Menschen, sowol am Einzelnen für sich, als in dessen Verhältnissen zu Anderen. Wer im Sittlichen, im Wissen oder in einer Kunst das Schwere schwer oder ernst genommen — denn *tsching*, wie das lat. *gravis*, heisst beides, — dem wird hernach Alles darin leicht, wäh-

rend auch das Leichte dem misslingt, dem jene Unterlage des Ernstes fehlt. Und die Unruhe, die von Innen oder von Aussen den Menschen verwirren will, beherrscht nur, wer es zur festen Ruhe der Seele gebracht hat. So wird auch die Behandlung der Menschen und ihrer Verhältnisse nur dem leicht, der es gründlich ernst damit nimmt, und die Unruhigen beherrscht und lenkt nur der Ruhige. — Übrigens machen die beiden Sprüche den Eindruck eines Verscitates, obgleich sie nicht gereimt sind.

2) »Daher« — weil er nehmlich jenes Gesetz an den irdischen Dingen erkannt hat und sich nach demselben bestimmt. »Der heilige Mensch« ist hier nicht der im höchsten Sinne so bezeichnete ur- und vorbildliche des Kap. 22, sondern, wie auch sonst meistentheils, der ausgezeichnet Weise. Wahrscheinlich um jenem Missverständnisse vorzubeugen, ist von einigen Herausgebern die Lesart *kiün tsè*, »der höhere oder edlere Mensch, der Weise,« beliebt, doch bestätigt der Commentar Hô-schàng-kūngs die Lesart *sching sjîn*, in welchem Ausdrucke bei Laò-tsè allerdings immer das Ideal durchschimmert. Er »wandelt ohne zu weichen«, oder er wandelt und weicht nicht, heisst nur, sein täglicher Wandel ist stets untrennbar von —. Dass mit dem einfachen Worte *hîng*, »wandeln, vorgehen«, das Eingehen oder Fortschreiten in Taò gemeint sey, deutet nichts im Texte an; es bezeichnet nur das Thun und Verhalten im Allgemeinen. *Tsē tschúng* heisst eigentlich ein »schwerbepackter Lastwagen«, wird auch von einem Reisenden gesagt, der all seine Habe mit sich führt. Das Bild wollte sich nicht verständlich übersetzen lassen; wir haben uns daher (mit Julien und Chalmers) der Erklärung Hô-scháng-kūngs angeschlossen, doch die sprachgebräuchliche Verbindung der beiden Wörter beibehalten. Indess lässt sich auch denken, das Bild solle auf die Last obliegender Pflichten hindeuten, da bald hernach von dem Kaiser geredet wird, der die seinigen leicht nimmt.

3) Den heiligen Menschen verlässt die ruhige Fassung so wenig bei aller Fülle des Besitzes und der Hoheit, als bei deren Verlust. Kein Schicksalswechsel treibt ihn aus seiner besonnenen Gelassenheit. *Ján*, »ruhig, gelassen«, heisst zugleich die »Schwalbe«; das bildliche des Ausdrucks geht uns hier gleichfalls verloren. — Alle in diesen Stellen gebrauchten Bilder lagen Laò-tsè nahe, wenn er kurz vor Abfassung seines Buchs, wie uns überliefert ist, den Kaiserhof

verlassen hatte und *omnia sua secum portans* auf der Reise begriffen war.

[4]) »Wie aber, wenn« — so glaubten wir *ndi hô* wiedergeben zu sollen, da der nachfolgende Satz eine ähnliche Wendung voraussetzt. Der Gebieter der Zehntausende von Wagen ist der Kaiser oder König. Das zeitwortliche *khîng* mit nachfolgendem Object heisst, dieses »leicht nehmen, leichtfertig behandeln, vernachlässigen«, und da *thîan hià* das Object ist, so kann *schìn* nicht als *pronomen reflexivum* stehen, sondern ist von *ì* abhängig so dass *ì schìn propter personam* heisst und *adverbialiter* dem Zeitworte vorgeht: Seinetwegen, über seine eigene Person, deren Genüsse und Leidenschaften ihm im Vordergrunde stehen, zeigt er sich leicht oder leichtsinnig beim Reichsregiment. Das Wort »leicht« weist auf den Anfangssatz zurück, und bezeichnet hier die falsche wurzellose Leichtigkeit, die nicht den schweren Ernst zur Unterlage hat. So aber war der damalige Tschēu-Kaiser Kîng-wâng beschaffen; nachlässig und leichtsinnig im Regiment, durch seinen unruhigen Geist in zahllose Fehden verwickelt, welche die schon tief gesunkene Kaisermacht immer mehr untergruben. Wenn Laò-tsè indess den auf ihn bezüglichen Satz nur hypothetisch hält, und ihn auch nicht nennt, so geschah diess sicherlich nicht aus Furcht, sondern aus geziemender Ehrerbietung vor der höchsten Würde.

[5]) Der Altmeister spricht hier entweder aus Erfahrung oder im Voraussehn dessen, was bald geschah; denn Kîng-wâng, nach gewaltsamer Besitznahme des Throns, sah seine Lehnsfürsten bald als Aufrührer sich gegenüber und musste sogar aus der Hauptstadt flüchten. Er gewann sie zwar wieder, blieb aber stets in Gefahr, das Reich zu verlieren, über welches er nur eine geringe, von den Reichsfürsten vielbestrittene Gewalt ausübte. —

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

»Ein guter Wandrer lässt nicht Fussspurmäler,
Ein guter Sprecher macht nicht Redefehler,
Ein guter Rechner braucht nicht Rechenmarken-
zähler,
Ein guter Schliesser braucht nicht Schloss noch
Riegel,
und dennoch ist nicht aufzulüpfen,
Ein guter Binder schlinget keine Knoten,
und dennoch ist nicht loszuknüpfen.« [1]

Daher der heilige Mensch ist immer ein guter Helfer der Menschen, drum verlässt er keinen Menschen; immer ein guter Helfer der Geschöpfe, drum verlässt er kein Geschöpf. [2] Das heisst herrlich leuchten. [3] Drum ist der gute Mensch des nichtguten Menschen Erzieher; der nichtgute Mensch des guten Menschen Schatz. [4] Nicht ehren seinen Erzieher, nicht lieben seinen Schatz, ist bei aller Klugheit grosse Verblendung. [5] — Das heisst bedeutsam und geistig. [6]

---

1) Zeigte das vorige Kapitel, dass der heilige Mensch, zumal im königlichen Amte, nur durch Ernst, Gleichmuth und Ruhe Uebergewicht und Herrschaft gewinnt und behauptet, so wird nun gesagt, welchen Zweck das habe, diesen nehmlich, dass er sich hülfreich und menschenveredelnd erweise. Denn hierin besteht seine Trefflichkeit und Kunst, darin »ist er gut«. In diesem verbalen Sinne steht eigent-

lich das Wort *schén* sowol in den Versen, als den ihnen zunächst angeschlossenen Sätzen, und drückt sowol die Fähigkeit als die Neigung zu einer Handlung aus und hat zugleich eine ethische Bedeutung. Die gebrauchte Wendung dürfte diess einigermassen ausdrücken. Die citirten einleitenden Denkreime sind vieldeutend, wenn auch nicht in dem mystischen Sinne späterer taòistischer Ausleger, da das Wandern, Sprechen, Rechnen etc. unbezweifelt im ganz alltäglichen Sinne zu nehmen ist. Aber das ist darin angedeutet, dass, wer etwas trefflich thut, dabei weder Unschickliches begeht, — denn auf reinlichem Wege Spuren von Fussstapfen zurückzulassen ist ungeziemend; noch sich unzulänglich erweist, — denn wer Sprachfehler begeht, ist der Rede nicht mächtig; noch auch künstlicher Beihülfe bedarf, — wie zum Rechnen des Rechenknechts; vielmehr seinen Zweck erreicht durch die einfachsten Mittel, — wie wer ohne Riegel und Schloss zuschliesst, ohne dass geöffnet werden kann; und durch die einfachste Anwendung der Mittel, — wie wer beim Binden die Schnur so zu schürzen weiss, dass Andre sie nicht aufknüpfen können, ohne dass er Knoten darin gemacht. *Tschheû thsĕ* ist ein Rechenschema, ein Rechenknecht. Für die Ausdrücke »Rechenmarkenzähler« und »aufzulüpfen« (statt zu öffnen) möge der Reim die Entschuldigung übernehmen.

[2]) Der Autor setzt voraus, man werde nicht bei dem stofflichen Inhalt der Verse stehn bleiben, sondern sich zu dem darin enthaltenen allgemeinen Gedanken erheben, dass wer in Etwas ausgezeichnet sey, es auf die beste Weise auch gern thun werde; diess setzt das »Daher« voraus, mit welchem er fortfährt. Wie die Angeführten alle je in etwas Besonderem sich auszeichnen, so der heilige Mensch darin, dass er andern Menschen beisteht, sie errettet, ihnen hilft *(kieú)*; und weil er diess versteht und gern thut, darum verlässt er Keinen, stösst er Keinen zurück *(khì)*. Denn jene hülfreiche Barmherzigkeit ist »immer« seine Gesinnung und erstreckt sich nicht bloss auf die Menschen, sondern auf jedes lebendige Wesen. Es ist diess eine Eigenschaft aller edlen Gemüther, und wenn Laò-tsè sie als solche erwähnt, so ist er weit entfernt von der superstitiösen gesetzlichen Forderung ähnlicher Rücksichten gegen die Thiere, wie sie der Buddhismus infolge des Dogmas von der Seelenwanderung aufstellt.

[3]) *Sǐ mîng* übersetzt Julien durch *doublement éclairé*, Chalmers durch *comprehensive intelligence;* beide beziehen *mîng* (»Licht, Glanz, leuchten, glänzen, erleuchtet, klar, einsichtig« etc. auf die innerliche Beschaffenheit des heiligen Menschen. Allein gerade das äusserliche Verhalten in allgemeiner Hülfserweisung wird so genannt, und *mîng* bezeichnet daher dieses als ein von ihm ausgehendes Licht, als ein »Leuchten«, durch welches er Klarheit verbreitet. Das adverbiale *sǐ* unterstützt diese Auffassung. Ursprünglich heisst es »ein Doppelkleid, Obergewand, auch Pelzkleid«; davon dann »hinzukommend, zufällig, auch doppelt«; aber auch »von angenehmem Äusseren, schön« *(tschhüng-mèi; 577—8186)*. In diesem Sinne ward übersetzt »herrlich leuchten«.

[4]) Der Heilige wird hier der gute Mensch, *schén sjîn*, genannt, sowol um ihn als den, der Andern zu helfen fähig und willig ist, wie auch als den tugendlichen im Gegensatze zu dem Nichtguten, Nichttugendlichen, *pǔ schén sjîn*, zu bezeichnen. Weil er dadurch so herrlich leuchtet, dass es auch Andern vorleuchten und einleuchten muss, »drum« hat er den Beruf, des Nichtguten Erzieher *(schī* oder *ssē*, Führer, Aufseher, Lehrer, Meister) zu seyn. Dieser hinwieder ist des Guten »Schatz«, Reichthum, Gut, welches er, um seinen höchsten Beruf, den der Menschenveredlung, zu erfüllen, gebraucht, welches ihm dazu nützt und hilft; denn in diesem Sinne wird *tsē*, Reichthum, Schatz, bald durch *júng* (6164) »gebrauchen«, bald durch *tsú* (874), »helfen, nützen« erklärt. Der Gedanke an sich ist klar und von der höchsten ethischen Würde.

[5]) Wird das natürlich gegebene Verhältniss zwischen dem, der zum Leiter und Erzieher Anderer geeignet ist, und denen, die seiner Leitung und Erziehung bedürfen, gegenseitig erkannt und anerkannt, so entwickelt sich darin die schönste persönliche Beziehung; emporsteigende Ehrerbietung und herabsteigende Liebe begegnen einander und gerade dadurch wird der Zweck jenes Verhältnisses gefördert, ja es beruht darauf seine Erreichung. Deshalb ist es grosse Verblendung, es an jener Ehrerbietung und Liebe mangeln zu lassen, und die klügste Belehrung und die klügste Aufnahme derselben wiegen diesen Mangel nicht auf.

[6]) »Das heisst«, *schí wéi*, bezieht sich natürlich nicht auf den letzten Ausspruch, sondern auf den ganzen Inhalt des Voraus-

gegangenen. Dass der heilige, der gute Mensch Allen helfend entgegenkommt, sich als Erzieher des ihm dazu unentbehrlichen nicht-guten Menschen betrachtet, sich ihm liebevoll zuwendet, und wiederum, dass der noch nicht Gute sich als Zögling des Guten ansieht, und ihn als leitenden Meister ehrt, das heisst — *jdo mido; jdo*, »erwünscht, wichtig, bedeutsam, von grossem Interesse«, weil dadurch das Heil des Einzelnen wie der ganzen Gemeinschaft erwirkt wird; *mido*, »geistig, herrlich, wundersam«, weil so der heilsamste Zustand Aller auf durchaus geistigem Wege, durch das reinste sittliche Mittel, in der edelsten Weise herbeigeführt wird.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

»Wer seine Mannheit kennt, an seiner Weibheit hält,
Der ist das Strombett aller Welt.[1]
Ist er das Strombett aller Welt: —
Die stäte Tugend nicht entfällt,
Und wieder kehrt er ein zur ersten Kindheit.[2]

Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt,
Ist aller Welt ein Musterbild.[3]
Ist er der Welt ein Musterbild: —
Die stäte Tugend bleibt sein Schild,
Und wieder kehrt er ein in's Unbefangne.[4]

Wer seine Hoheit kennt, und hält Demüthigung,
Ist aller Welt Thalniederung.
Ist er der Welt Thalniederung: —
Dann stäter Tugend ists genung,
Und wieder kehrt er ein zur ersten Einfalt.«[5]

Die Einfalt wird zerstört und dann wird man brauchbar. Wendet der heilige Mensch sie an, dann wird er der Amtleute Oberster; denn er regiert grossartig und verletzt nicht.[6]

---

[1]) Die angeführten Verse theilen sich in drei Strophen, welche denselben Gedanken in symmetrischer Form von verschiedenen

Seiten beleuchten und so einander gegenseitig erläutern. Das Ganze nimmt sich in der Verdeutschung kaum fremdartiger aus, als im Grundtexte. Um es richtig zu fassen, beachte man, dass Laò-tsè in diesem und den nächsten Kapiteln das Verhalten des Heiligen in öffentlichen und Reichsämtern bespricht. Hier erfahren wir, weshalb gerade er der Geeignetste für sie ist. Denn von ihm reden die drei Strophen. Was der erste Vers (der auch in zweie getheilt werden könnte) unter der Männlichkeit und Weiblichkeit verstehe, erläutert Kap. 61, wo es heisst: »Ein grosses Land sey — des Reiches Weib; das Weib überwindet immer mit Ruhe den Mann: mit Ruhe ist es unterthan«. So haben wir auch hier die Weiblichkeit als ruhige Herablassung und dienende Hingebung zu fassen, dem gegenüber die Männlichkeit das herrscherliche Ansehen wäre, und es ist also von dem die Rede, der gebietende Autorität besitzt und sich deren bewusst ist (*tschī*), gleichwol aber daran festhält (es bewahrt, *scheù*), allhülfreich Jedermann unterthan zu seyn. Diess setzt allerdings voraus, dass die Seele eine Androgyne ist, welche die beiden in ihr verknüpften Prinzipe harmonisch entwickelt hat und bethätiget; was denn auch in den Worten des Verses liegt. Wer demgemäss nun sich erweist, von dem heisst es, »er ist aller Welt Strombette«, d. i. Alles strömt bei ihm und um seinetwillen zusammen, ordnet und richtet sich nach ihm und erkennt seine Autorität an. Vgl. Kap. 66.

2) In allen drei Strophen bildet der dritte Vers einen bedingenden, der vierte einen bedingten Satz, und der fünfte sagt die Folge dieses Verhältnisses aus. Der dritte Vers spricht die Voraussetzung aus, dass eingetreten sey, was der zweite Vers dem im ersten geschilderten Verhalten verhiess, wiederholt ihn im Grundtext daher wörtlich. Wer also, sagt die erste Strophe, dergestalt »aller Welt Strombett« geworden, oder wie wir in einem verwandten Bilde sagen würden, bei aller Welt unwiderstehlichen Einfluss gewonnen, den wird auch, weil diess auf jenem Verhalten beruhet, die stäte (*tschhâng*, die beständige, unveränderliche) Tugend nicht verlassen, und da er vermöge ihrer immer das Rechte trifft und thut, ohne zu wählen und zu reflectiren, so heisst es, »er kehrt wieder um in erste Kindheit«, er ist wie ein ebengeborenes Kindlein, d. h. (vgl. Kap. 10 und 55) er kann ohne Furcht und Begierde in ruhiger Unschuld die

harmonische Fülle seines Wesens darleben und erreicht dennoch den Zweck seines Daseyns.

3) *Pĕ* ist das Weisse, Helle, Hervorleuchtende, *hĕ* das Schwarze, Dunkle, Unscheinbare. Wer, sagt der Dichter, sich bewusst ist, dass er hervorleuchtet, und doch seine Dunkelheit, seine Unscheinbarkeit bewahrt, wer also hohe Vorzüge besitzt als besässe er sie nicht, dessen Erscheinung macht den tiefsten Eindruck und regt am meisten zur Nachfolge an; darum ist er »aller Welt Musterbild«, und Jeder richtet sich nach ihm.

4) Hier zwang der Reim zur Ungenauigkeit. *Tschhâng tĕ pŭ thĕ* heisst wörtlich: »Die beharrliche Tugend irrt nicht«, geht nicht fehl, d. h. sie erreicht das Ziel; und daher kehrt der, welcher glänzende Vorzüge unter unscheinbarem Äussern birgt, wieder zurück zum *wû kĭ*, wörtlich »Nichthaben Gipfel, Höchstes oder Spitze« etc., womit offenbar ein Zustand gemeint ist, in welchem es für ihn kein Äusserstes, kein Ziel giebt, er also kein Streben und Trachten kennt, absichtslos und unbefangen ist. Dass der Dichter dabei die Unbefangenheit der Kindheit im Sinne gehabt, ergiebt der Ausdruck: »er kehrt wieder zurück«, *fŭ kuëi;* denn diess setzt voraus, dass er in jenem Zustande schon gewesen sey.

5) *Jûng* ist »Herrlichkeit, Blüthe, Ehre, hoher Rang«, und um die beiden letzten Begriffe zu bezeichnen, wurde der Ausdruck »Hoheit« gewählt; *sjü* ist das Gegentheil: Geringschätzung, Schmach, Erniedrigung. Wer sich geehrt und ehrenwerth weiss, und dabei seine Geringschätzung bewahrt, sich demüthiget, dem eilen Alle zu, wie die Gewässer dem Thale, weshalb er, mit gleich kühner Wendung wie in der ersten Strophe, aller Welt Thalgrund genannt wird. Ist er das geworden, so ist dann *(nài)* seine Tugend genügend, auslangend (eigentlich »fussend«, *tsŭ)*, sie erweist sich als ausreichend für seine Bestimmung. Und nun kehrt er wieder zurück *jü phŏ*, eigentlich in's »Rohholz«, in den Zustand ursprünglicher, natürlicher Einfalt (vgl. Kap. 15 und 19). Das Wort wird eben so oft in übertragener als eigentlicher Bedeutung gebraucht, und die sogleich folgende Wendung knüpft an diesen Doppelsinn. — Ein eigentlicher Fortschritt ist in den drei Strophen nicht. Sie sagen: wer in aller Weise ausgezeichnet ist und sich dessen dennoch entschlägt, wird allgemeine Autorität werden, und wird er diess, so bewährt sich

darin sein Können und Wollen des Guten, seine Tugend; dann darf er nur kindlich, absichtlos und natürlich gerade vor sich hinausleben.

[6]) Was nun Laò-tsè hinzufügt, ist schwierig und die Ausleger suchen Tiefes hinter den einzelnen Sätzen ohne ihren Zusammenhang zu erkennen. Nach ihnen übersetzt Julien den ersten Satz: *phŏ sàn ôll wêi khí*, durch: *Quand la simplicité parfaite (le Tao) s'est répandue, elle a formé les êtres;* und Chalmers: *This Simplicity (the primary existence) is what, being distributed, becomes (all the) vessels (forms of existence in the universe).* Aber man fragt, wie ein solcher Gedanke hierher komme, und was er hier solle? — *Phŏ* folgt so unmittelbar und ohne sonstige Bestimmung auf das *phŏ*, womit der letzte Vers schliesst, dass es hier nur denselben Sinn haben kann wie dort, wo es die Gedankensymmetrie der Strophen mit der Kindlichkeit der ersten und der Unbefangenheit der zweiten Strophe zusammenstellt, so dass es (im übertragenen Sinne) nur die Einfalt, die unverkünstelte Natur der Menschen bezeichnen kann, also auch hier ebendieselbe anzeigt. Steht aber diess fest, so ergiebt sich das übrige von selbst. Nur ist das reizende Sinnspiel zu beachten, wie Laò-tsè hier die eigentliche und uneigentliche Bedeutung der Wörter durcheinander schimmern lässt, denn es heisst ebensowol: »Rohholz wird zertheilt (zerstört) und dann wird es Werkzeug«, als: »Die Einfalt wird zerstört (vernichtet) und dann wird sie Brauchbares«; — denn *khí*, Gefäss, Werkzeug, bedeutet auch überhaupt etwas Brauchbares, und wird häufig von Menschen in diesem Sinne gesagt. Der Sinn, wobei Bild und Anwendung ineinanderfallen, ist also, des Menschen ursprüngliche Einfalt und Natürlichkeit werde und müsse erst zerstört und künstlich zugerichtet werden, damit er zu bestimmtem Zweck (im Staate, wie das Folgende zeigt) ein brauchbares Werkzeug werde. Der Heilige aber wendet gerade seine einfache Natürlichkeit *(phŏ)* an; denn die Worte *sching sjîn júng tschī* dürfen schwerlich anders aufgefasst werden, als dass *júng*, »gebrauchen, anwenden«, als Activum von *sching sjîn*, »der heilige Mensch«, abhängig ist, und das Pronomen *tschī* sich auf *phŏ* bezieht. Und da der causale Schlusssatz logisch zwischen den durch das nachfolgende *tsĕ*, »dann«, angezeigten bedingenden Satz und den mit diesem *tsĕ* beginnenden hineinfällt, so erhalten wir den Sinn: Bedient sich der heilige Mensch seiner reinen unverkünstelten Natur, — was zur

Folge hat, dass er in grossem Sinne regiert und Niemand bedrückt, — dann wird er eben hierdurch der Beamten Oberster. Wir würden etwa so sagen: Staatsmänner von wahrer Grossheit, die immer auch eine sittliche ist, wie überhaupt grosse Menschen, erweisen sich als solche nicht durch das Erlernte, Angeeignete, was Allen zugänglich ist, sondern durch ihre geniale Ursprünglichkeit, durch das Angeborene, dessen Gewalt bei aller Milde, Anspruchslosigkeit und Demuth die Menschen beherrscht, und sie von selbst über die Minderbegabten emporhebt.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Wer da trachten würde das Reich zu nehmen und es zu machen, wir sehen ihm nicht gelingen. Das Reich ist ein geistig Gefäss, es kann nicht gemacht werden. Der Macher zerstört es, der Nehmer verliert es.[1] Denn ein Wesen —

»Bald geht es vor, bald folgt es nach,
Bald bläst es warm, bald kalt darein,
Bald wird es stark, bald wird es schwach,
Bald steigt es auf, bald stürzt es ein.« 2

Daher der heilige Mensch meidet das Übersteigen, meidet die Überhebung, meidet die Grösse.[3]

---

1) Bei diesem und den nächsten Kapiteln wolle man sich erinnern, was in der Einleitung über die damaligen politischen Zustände des Mittelreiches bemerkt ist, wie die Reichsfürsten einander bekriegten ohne sich um den Kaiser zu bekümmern, ja auch wol gegen ihn ihre Heere führten, wie zu diesen Übeln noch heftige, ja blutige Thronstreitigkeiten in der kaiserlichen Familie selbst kamen. Laò-tsè konnte aus Erfahrung von solchen reden, die da »trachten würden das Reich zu nehmen«. Bei seinen nahen Beziehungen zum Kaiserhofe mochte er unter den Prätendenten auch Männer gefunden haben, welche die Uebelstände der Zeit und die Schwäche der Kaisergewalt vermeinten durch Abänderung der Reichsverfassung, neue Regierungsgrundsätze, selbstersonnene Einrichtungen und gewaltthätiges Auftreten zu heilen. Das waren diejenigen, und vielleicht gehörte der Kaiser Kíng-wâng selbst zu ihnen, welche zugleich *(sic)*

trachten würden, das Reich zu »machen«. (Denn *wêi tschī*, »machen es«, hängt noch von *tsiāng jù*, »würde trachten oder begehren«, ab.) Solchen aber verheisst Laò-tsè, und wol auch im Hinblick auf Erfahrenes, dass sie ihr Ziel nicht erreichen würden. (*Pŭ tĕ ì* heisst gewöhnlich, »nicht anders seyn können, unvermeidlich seyn«. Da diess hier dem Sinne widerstrebt, so hat man angenommen, *ì* sey Finalpartikel, wie es auch sonst vorkommt. Ich vermuthe, dass jene Redensart hier im alten genaueren Sinne steht: »er kann es nicht zu Ende bringen«.) Als Grund jenes Misslingens führt unser Denker eine tiefe politische Wahrheit an. Erkennt man, dass der Staat, und in höherer Ordnung ein Reich, ein geistiges Organon, ein Gefäss (*khí*) des Geistes sey, das man nicht machen könne, so wird es weder doctrinäre Verfassungsmachereien noch rechtlos-gewaltsame Reichsmachereien geben. Die Geschichte China's bestätigte nach wenigen Jahrhunderten im grossartigsten Massstabe die Aussprüche unseres Denkers. Der altchinesische Volksgeist verlangte zu seiner vollen Entfaltung die Selbständigkeit der Stämme unter eignen Fürsten, die sie verbürgten, innerhalb einer starken Reichseinheit, widerstrebte daher ebenso einer Zersplitterung in unabhängige Staaten, wie einer einheitsstaatlichen Uniformität. Dieses Geistes Organ war das wolgegliederte Reich, und solange es bestand, sehen wir den chinesischen Geist in mannigfaltigem kräftigen Aufstreben. Mit eintretender Zersplitterung beginnt er zu retardiren und zieht sich in's Innerliche zurück. Nun treten die verschiedenen Philosophen auf, Khùng-tsè's naturalistischer Rationalismus greift um sich und zerstört vollends den alten Glauben, den die Taò-Philosophen vergebens neu zu beleben suchen. Indess verfällt das Reich immer mehr, bis es im dritten Jahrh. v. Chr. einem mächtigen Vasallenkönige gelingt, die Kaiserwürde an sich zu reissen, und seinem Sohn durch Talent, Tapferkeit und rücksichtloses Hinwegschreiten über alle bestehenden Rechte gelingt, ganz China in einen centralisirten Einheitsstaat zu verwandeln. Eine Dynastie zu gründen vermochte er nicht, — denn wer das Reich nimmt, verliert es. Aber es war ein »Machen«, welches das Reich zerstörte, indem es nun aufhörte, Gefäss altchinesischen Geistes zu seyn, der alsbald zu stocken begann, nach und nach erstarrte, und endlich zu dem ward, was er jetzt ist, andern Völkern ein warnendes Beispiel. — Denn jene Form des

Gemeinlebens, die wir Staat und in höherer Gliederung Reich nennen und die weder ein Erfundenes noch Verabredetes ist, sondern als Thatsache all ihrer Erkenntniss zuvorkommt, — sie ist die unerlässliche Vermittlerin der Entwicklung des Gesammtgeistes für eine Vielheit von Menschen. Hat er sich aber durch diess Organon und durch dessen ihm entsprechende Gestaltung einmal herausgesetzt, so ist er weit umfassender und inhaltreicher, als der einzelne Verstand begreifen und erschöpfen kann. Dasselbe Organon dann dient wieder dazu, das Individuum mit dem Gesammtgeiste zu vermitteln, jenes über seine Beschränktheit hinaus zu steigern und es in's Grosse, Ganze und Rechte zu erheben, diesen in mannigfaltiger Personification auseinanderzulegen. Da aber dieser Geist des Ganzen keine Individualität ist und daher nicht mit sittlicher Freiheit verfahren, sondern sein Organon nur wie in einem unbewussten Naturprozesse gestalten kann, so muss er hierin um so ungestörter sich selbst überlassen bleiben, als auch das mächtigste Individuum nicht im Stande ist, eine entsprechendere Form zu erfinden und ihm aufzudrängen; daher der genialste Staatsmann nichts Grösseres thun kann, als das Urbild der von dem Gesammtgeiste herausgesetzten oder angestrebten Form zu erkennen und ihm zur möglichst adäquaten Darstellung zu verhelfen. Jeder anderen selbstersonnenen und selbstwilligen Macherei und Thuerei im Regiment sich zu enthalten, das ist das Nicht-Thun und Nicht-Machen, worauf Laò-tsè dringt. Einer solchen, dem Gesammtgeiste widerstreitenden Thätigkeit muss nothwendig misslingen: dringt sie durch, so zerstört sie das wahre geistige Organon; bemächtigt sie sich dessen, so erweist es sich stärker und entledigt sich ihrer. Darum heissts von dem Reiche, als geistigem Gefässe: Wer es macht, zerstört es; wer es nimmt, verliert es. —

[2]) Den sich anschliessenden Gedanken lässt der Verfasser wiederum durch citirte Denkreime aussprechen. Die Worte *kù wŏe*, »denn Wesen«, — statt deren sich auch die Lesart *fân* (720) *wŏe*, »jedes Wesen« findet — gehören nicht zu den Versen, sie bilden nur den Übergang. Ist das ursächliche *kù* ächt, so kann es dem Sinne nach nur »Denn«, nicht »Darum« heissen, und entspricht genau unserm veralteten »Ursach«. *Wŏe*, als allgemeine Bezeichnung, gestattet sowol die Beziehung auf das Reich, als auf den, der es beanspruchen und neugestalten wollte; denn von Allem, was Leben, Be-

wegung, Fortschritt hat, gelten die einzelnen Aussprüche der Verse. Sie sind jedesmal getrennt und verbunden durch das Wort *höe*, das wir durch »bald« wiedergegeben, und genauer hier »entweder — oder« bedeutet. Die aufgestellten Gegensätze der einzelnen Verse werden jedesmal von demselben Subject ausgesagt. Wie beim Reichsregiment, so auch beim einzelnen Menschen, folgen einander Werden und Entwerden, Aufsteigen und Sinken. Dem rüstigen Voranschreiten, der jugendlichen Wärme, dem Erstarken und Völligwerden (so *tsài* wörtl.) folgt ermattetes Nachgehen, Erkaltung, Schwächung, Untergang. Das führt nur aus, was der Vers im folgenden Kapitel sagt: »Was stark geworden ist, ergreist,« So wird eine angemasste Herrschaft, eine selbstersonnene Reichsgestaltung ihre Höhe nicht behaupten können; damit aber auch nicht ihr Urheber. Allein die Reime zeigen auch im Allgemeinen die Wandelbarkeit aller Dinge, die Vergänglichkeit alles dessen, was in der Welt als vorzüglich und wünschenswerth gilt, und daran knüpft die Schlussanwendung.

[3]) Waren die Verse durch ein »Denn« eingeleitet, und verbindet mit ihnen wieder ein »Daher« diesen Schlusssatz, so kann er nicht wol ganz neue, mit dem Früheren nicht zusammenhangende Gedanken bringen. Solche wären es aber, wenn die drei Dinge, die der heilige Mensch meidet, Ausschweifung, Verschwendung und Prachtliebe seyn sollten, wie Hô-scháng-küng meint. Die drei Wörter *schín schē* und *thái* können daher nur Bedeutungen haben, welche sich auf das Verhältniss des heiligen Menschen zum Reiche beziehen; in diesem Sinne sind sie als das Übersteigen (Hochhinauswollen), die Überhebung über Andre, und das Grossseyn (an Macht und Ehren) zu fassen, was sie zunächst auch bedeuten. Sie meidet der Heilige, verschmäht sie (*khü*). Er weiss, dass ihnen nur Fall, Erniedrigung und Demüthigung nachfolgen.

Dreissigstes Kapitel.

Wer mit Taò beisteht dem Menschenherrscher, nicht mit Waffen vergewaltigt er das Reich.[1] Sein Verfahren liebt zurückzukehren.[2] Wo Heerhaufen lagern, gehn Diesteln und Dornen auf. Grosser Kriegszüge Folge sind sicherlich Nothjahre.[3] Der Gute siegt, und damit genug; er wagt nicht zur Vergewaltigung zu greifen.[4] Er siegt, und ist nicht stolz; siegt, und triumphirt nicht; siegt, und überhebt sich nicht;[5] er siegt, und kanns nicht vermeiden; siegt und vergewaltiget nicht.[6]

»Was stark geworden ist, ergreist;
Und das ist, was man Taò-los heisst.
Was Taò-los ist, das endet früh.«[7]

---

1) Hätte es scheinen können, als wäre in diesen Kapiteln und dem nächsten der Hauptgegenstand ganz verlassen, so erinnern die beiden ersten Worte des gegenwärtigen *ì Taò*, daran, dass hier, in Satz und Gegensatz, überall nur gezeigt wird, was das Einsseyn mit Taò (Kap. 23.) beim Menschen bewirke, d. i. wie Taò den mit ihm geeinigten Menschen bestimme. In diesem Sinne spricht Laò-tsè hier und in dem nächsten Kapitel, des unter zahllosen Fehden und Aufständen leidenden grossen Reichs gedenkend, seine tiefe Abneigung gegen Waffengebrauch und Krieg innerhalb desselben aus. Indem er sich jedoch nicht verhehlt, dass auch der friedliebenste Weise im Rathe des Kaisers durch Friedensstörer und Empörer gedrängt werden kann, die Waffen zu ergreifen, zeigt er hier, mit welcher Zurückhaltung derselbe sich als Sieger benehmen werde, im folgenden

Kapitel aber, wie ungern und zögernd er sich zur Anwendung der Waffen entschliessen und nach dem Siege sich dessen nicht freuen, sondern weit mehr die blutigen Opfer desselben beklagen werde. — »Wer dem Beherrscher der Menschen«, d. i. dem Kaiser, »beisteht« — *tsó*, zur Seite, eigentlich zur Linken ist, — gehört zu den höchsten Reichsbeamten, denen es obliegt, Ruhe und Ordnung zu erhalten und wo nöthig herzustellen. Thut er diess »mit Taò«, so thut ers »nicht mit Waffen«, und muss er Waffen anwenden, so thut er es nicht, um hernach Zwang und Gewalt zu üben.

[2]) Was er den Menschen thut, pflegt von ihnen wieder auf ihn zurückzukehren; wie er gegen sie verfährt, verfahren sie gegen ihn. Die Betrachtung ist gänz allgemein, und so versteht es auch Khāng-hī's W. B. wenn es zu u. St. *huân* durch *tschhâng* (528), »zurückzahlen, heimgeben, aufrechnen« erklärt. Wie dem Wolwollen Wolwollen, so pflegt der Waffengewalt Waffengewalt zu begegnen.

[3]) Krieg ist dann die Folge und somit die Übel des Kriegs, Vernichtung des Landbaues, Verwüstung der Felder, Hungersnoth, Krankheiten, Elend aller Art auf Jahre hinaus. Belege sind in Erinnerung.

[4]) *Schén tschè*, »der Gute«, ist, wer mit Taò sein Amt führt. *Kò* heisst ursprünglich »ächt, tüchtig, tapfer«, dann sich so erweisen, weshalb es Khāng-hī durch *schíng* (906), »siegen, schlagen« — nehmlich den Feind — und *Morrison* durch *to overcome* erklärt. Dass der Gute siegen müsse, ist als selbstverständlich vorausgesetzt. *Ôll ì* ist bekanntlich eine Redensart, welche einen völligen Abschluss anzeigt, wörtlich »und enden«, d. h. und damit ist es zu Ende. Der Gute also siegt, und damit ist für ihn der Waffengebrauch abgethan. Er missbraucht den Sieg nicht, um zu Gewaltthaten zu greifen und Zwang zu handhaben. Ein Mehres dürfte nicht liegen in den Worten: *pŭ kàn ì thsiù khiâng*, buchstäblich: »nicht wagt er nehmend zu ergreifen Gewalt« oder »Zwang«; und sicherlich gehen die Ausleger zu weit, welche darin finden wollen, er werde die siegreiche Gewalt nicht missbrauchen um sich des Reiches zu bemächtigen, wovon hier überall keine Rede ist.

[5]) Auch die persönliche Haltung des Guten bleibt ungeachtet des Sieges gelassen und bescheiden. Er rechnet ihn sich weder zum Ruhme an *(wŏe kīng)*, noch hält er grosse Einzüge mit Siegesgepränge

(wŏe fă), noch zeigt er sich anmassend *(wŏe kiāo)*. Der Charakter für das letzte Wort, aus »Pferd« und »hoch« zusammengesetzt, entspricht unsrer Redeweise, »sich auf's hohe Pferd setzen«. —

[6]) *Pŭ tĕ ì*, wörtlich: »nicht finden zu enden«, heisst hier; »nicht umhin können, nicht vermeiden können«; indess begreift man, dass damit nicht gesagt seyn soll, er könne nicht anders als den Sieg davontragen, sondern, er siege durch Waffen, weil er nicht anders verfahren könne; daher Stan. Julien die Worte *ôll pŭ tĕ ì* richtig durch *et ne combat que par necessité* umschreibt. Haben ihn aber auch die Gegner zum Kampfe gezwungen, so übt er dennoch nach dem Siege keine Gewalt weiter gegen sie aus. Er erobert und annectirt nicht, was ihm nicht gehört, erzwingt keine Rechte, die ihm nicht zukommen, und fordert keine Kriegscontributionen ein.

[7]) Zwischen dem Vorigen und diesem Sinnspruche ist der Gedanke zu ergänzen, dass der, welcher nicht wie »der Gute« verfährt, wer also ohne Noth die Waffen ergreift, dann mit seinem Siege stolz prunkt und ihn zu Vergrösserungen, Unterdrückung und Erpressung missbraucht, dass dieser zwar Grösse, Ruhm und Macht erlangen kann, dann aber unaufhaltsam einem höheren Gesetze verfällt. Das Letztere sprechen die drei Verse aus, die sich Kap. 55 wiederholen. *Wŏe tschuáng tsĕ laò* heisst wörtlich: ist ein »Wesen erstarkt, dann altert« es. Die Zunahme an Grösse und Kraft ist selbst schon Beweis jener Wandelbarkeit, wornach ihr unvermeidlich die Abnahme, das Altern, folgt. Da Taò unwandelbar (Kap. 25), mithin ohne Zunahme und Abnahme ist, so folgt, dass dasjenige, was zu- und abnimmt, insofern *pŭ taò*, Taò-los, d. h. ungöttlich ist. Bei ihm ist deshalb an einen Bestand der erlangten Fülle und Kraft nicht zu denken; kaum sind diese eingetreten, so tritt sofort auch deren Verfall (vgl. Kap. 36), das Altern, das Ergreisen ein. Mit dem Taò-losen ist es frühe *(tsào)* am Ende. Wer also nicht mit Taò dem Menschenbeherrscher beisteht, geht bald seinem Untergange entgegen. Er stieg nur, um desto sicherer zu fallen. Und Gleiches gilt von der gewaltsam begründeten Macht.

Einunddreissigstes Kapitel.

Die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge, alle Wesen verabscheuen sie; drum wer Taò hat führt sie nicht.[1] Ist der Weise daheim, dann schätzt er die Linke; braucht er die Waffen, dann schätzt er die Rechte.[2] Waffen sind Unglückswerkzeuge, nicht des Weisen Werkzeuge. Kann er nicht umhin und braucht sie, sind ihm Fried und Ruh doch das Höchste.[3] Er siegt, aber ungern. Es gern thun ist sich freuen Menschen zu tödten. Wer sich freuet Menschen zu tödten, kann seine Absicht am Reich nicht erreichen.[4] — Erfreuliche Handlungen bevorzugen die Linke, schmerzliche Handlungen bevorzugen die Rechte. Der Unterfeldherr steht links, der Oberfeldherr steht rechts; anzuzeigen, er stehe wie bei der Leichenfeier. Wer viele Menschen getödtet, mit Schmerz und Mitleid bewein' er sie. Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei der Leichenfeier.[5]

---

1) So verhasst sind dem zarten Sinn unsres Philosophen Streit, Krieg und Blutvergiessen, dass er nochmals darauf zurückkommt, um das Verhältniss des besseren Menschen dazu noch von andern Seiten darzustellen. — Jene schönen Waffen, mit dem sich Fürsten und Gewaltige schmücken, auf deren Pracht und Glanz sie halten, die man an ihnen bewundert, sie sind im Grunde doch nur Werkzeuge, die Unheil verkündigen und anrichten. Lebende Wesen, welche sie auch seyen (das ist hier die Bedeutung von *hŏe*), fürchten und hassen sie. *Wŏe hŏe* auf die Menschen zu beschränken, ist kein Grund.

Alle Wesen verabscheuen die Werkzeuge, die ihnen Wunden, Schmerzen und Tod zufügen. Weil der, welcher Taò hat, ihm auch darin ähnlich ist, dass er alle Wesen liebt und erhält, darum braucht er die Werkzeuge ihrer Leiden nicht; — *pŭ tschhù*, eigentlich: *non statuit.*

2) *Kiŭen tsè*, ursprünglich »Fürstensohn«, ein Vornehmer, in welcher Bedeutung es auch im *Schī-kīng* noch vorkommt, heisst im allgemeineren Sinn auch der ausgezeichnete, der höhere Mensch, der Weise. *Kiū*, wohnen, stillsitzen, steht im Gegensatz zu *jūng pīng*, die Waffen brauchen, deutet also ein friedliches »Daheimseyn« an. Die linke Hand ist die schwächere, die rechte die stärkere, und wir kennen bereits Laò-tsè's Grundsatz, wornach in der Schwäche, d. h. in der Milde und Nachgiebigkeit, die Stärke des Weisen besteht. Ist er in Ruhe daheim, so kann er sie üben, und in diesem Sinne »schätzt er die Linke«. Braucht er die Waffen, so ist ihm das versagt, er ist genöthigt diejenige Stärke zu zeigen, bei welcher die Rechte gebraucht werden muss, und da »schätzt er die Rechte«.

3) Dem chinesischen Leser musste bei den letzten Worten schon die Volkssitte einfallen, welche bei glücklichen Anlässen die linke, bei unglücklichen die rechte Seite bevorzugte. Deshalb also schätzte der Weise beim Waffengebrauch auch die Rechte, weil er dabei mit unheilbringendem Geräth zu thun hat. Das aber ist es nicht, was der Weise als solcher handhabt. Kann er es nicht vermeiden (*pŭ tĕ ì*, vgl. Kap. 30, Anm. 6), so macht er freilich auch Gebrauch von den Waffen, — eine Äusserung, welche darthut, dass nicht Weichlichkeit und Mangel an Muth aus Laò-tsè reden, — aber, setzt er hinzu, er schätzt (oder ihm s i n d, gelten, *wêi*) Ruhe und Friede, für ihn und für Andre, höher als alle Waffenerfolge.

4) Selbst der Sieg ist dem Weisen nicht angenehm, nicht lieb (*pŭ mèi*), da er durch Blutvergiessen erkauft werden muss. Kriegs- und Siegslust sind untrennbar von der Lust an Blutvergiessen, an Menschentödtung, und wer diese beweist, »kann nicht erreichen« *tschī jū thîan hià*, (seine) »Absichten« (in Beziehung) »auf das Reich«. Da in dem vorigen und diesem Kapitel, welche eng zusammenhangen, weder von Königen noch Kronprätendenten, sondern nur von Reichsbeamten, Ober- und Unterfeldherrn geredet wird, so kann hier nicht das Streben nach dem Throne gemeint seyn, sondern überhaupt nur das, was ein Solcher rücksichtlich des Reiches beabsich-

tigt. Er wird im Regiment nichts durchführen können, da jene Eigenschaft ihm die Gemüther entfremdet und sein eigenes Verfahren gegen ihn kehrt (Kap. 30.).

[5]) Hier erwähnt Laò-tsè die Volkssitte, wornach glückliche, erfreuliche *(kì)* Verrichtungen, z. B. Hochzeiten, die linke Seite, unheilvolle, schmerzliche *(hiûng)*, z. B. Leichenbestattungen, die rechte Seite bevorzugen *(scháng* als Zeitwert »erhöhen, auszeichnen, den Vorzug geben«); um davon eine andre Anwendung zu machen, und zwar auf die fernere Sitte, dass der Unteranführer eines Heeres sich links, der oberste Befehlshaber sich rechts aufstellte; dieser also, der eigentlich leitende und verantwortliche Kriegführer, wie bei schmerzlichen Handlungen, wie bei einer Trauerfeierlichkeit stand. Damit, meint er, habe man schon im Voraus das Richtige getroffen, denn schon die Absicht, Blut zu vergiessen und Menschen zu tödten, sey zu betrauern. Sey es nun aber geschehn, habe der Feldherr gesiegt und also eine grosse Menschenmenge getödtet, so solle er sie nun auch, wie bei einem wirklichen Leichenbegängnisse, mit Betrübniss und Mitleid beweinen. Laò-tsè verlangt eben nur die ächte Menschlicheit, welche die Lust am Siege gar nicht aufkommen lasse vor dem Schmerze, dass man so Vielen habe Jammer und Tod bereiten müssen. Daher verhiess er in den vorigen Kapiteln dem wegen seines ungöttlichen Verfahrens ein baldiges Ende, der nicht aus Unvermeidlichkeit, sondern etwa aus Eigennutz, Machterweiterungsgelüsten und Übermuth die Waffen ergreift, dann als Sieger sich in stolzen Triumphzügen brüstet, die Besiegten vergewaltiget, und so ein Reich machen und nehmen will. — Damit der Sieger nach unvermeidlichem und gerechtem Kampfe aber nicht vergesse, seine blutigen Grossthaten zu betrauern, so soll er auch dann zur Rechten, d. i. wie bei Trauerfeierlichkeiten stehn. Denn ohne Zweifel ist dies nicht, wie Hô-schàng-kūng glaubt, alte Sitte gewesen, sondern *tschhù tschī* (er stehe — *tschī* ist hier Zeichen des subjectiven Verbums) muss hier, wie das vorangehende *khĭ tschī* (er beweine sie) als Jussiv genommen werden.

Zweiunddreissigstes Kapitel.

Taò, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältiglichkeit, so zart sie auch ist, die ganze Welt wagt nicht sie dienstbar zu machen.[1] Wenn Fürsten und Könige sie vermöchten zu halten, alle Wesen würden von selbst huldigen, Himmel und Erde sich vereinigen, erquicklichen Thau herabzusenken; das Volk, Niemand geböte ihm, und von selbst wäre es rechtschaffen.[2] — Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen.[3] Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weiss, ist dadurch ausser Gefahr. Ähnlich ist Taò's Seyn in der Welt, wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen und Meeren werden.[4]

---

[1]) In diesem Kapitel wird wieder das Centrum der ganzen Erörterungen in den Vordergrund gebracht, während zugleich der bisher behandelte Stoff weiter entwickelt wird. Denn war gesagt worden, das Reich, als geistiges Gefäss, sey mit Taò zu leiten, nicht mit Waffen zu zwingen, an welche sich nicht halte, wer Taò habe, und war diess von der verneinenden Seite ausgeführt, so soll nun dargelegt werden, wie mit Taò der Reichszweck ohne Gewalt erreicht werde. Deshalb wird zunächst auf die absolute Gottheit zurückgegangen, auf den Einen, der da ist, und ewiger Weise ist, vor und über seinem Taò- oder Gott-Seyn. Denn in den Worten *Taò tschhâng* steht *tschhâng* im Appositionsverhältnisse: Taò, welcher oder sofern er ewig ist. Diese Auffassung folgt aus den Anfangssätzen des 1. Kapitels. Als der eine Absolute ist er mehr

denn Taò, obwol noch nicht Taò — oder Gott, denn wir können hierbei unsre Bezeichnung unbedenklich substituiren. In seiner reinen Absolutheit ist er erst der, welcher Gott seyn kann. Denn nicht sich ist er Gott, sondern der Welt, und erst sofern er diese gesetzt hat, ist er Gott für und bei sich selbst und kann Gott (Taò) heissen. Es ist daher richtig, wenn man gesagt hat, Gott sey ohne Welt nicht zu denken; denn so ist er nicht als Gott zu denken, sondern nur als das ewige, absolute Seyn; welches Seyn aber nur dasjenige ist, was sich zu seinem Gottseyn als Überseyn, und mit demselben verglichen als Nicht-Seyn darstellt. Und insofern ist er »ohne Namen«. Nicht, weil dann erst, wenn er die Welt gesetzt, Wesen vorhanden gewesen wären, die ihn hätten nennen können; sondern weil er damit erst Gott (Taò) ist, und daher nun erst so genannt werden kann. — Aber auch als der rein Absolute ist er ewig, und hat es zu seyn nicht etwa deshalb aufgehört, weil er auch Gott geworden ist; vielmehr auch nach seiner Ursprünglichkeit und in seiner ersten Wesenheit, seiner »Einfältiglichkeit« (*phŏ*, vgl. Kap. 28, Anm. 5) umfasst und durchdringt er fortdauernd Alles. Diese seine Einfältiglichkeit (ἁπλότης), das was er gleichsam zuerst von Natur ist, ist zwar »zart« (*siào* = klein, fein, wenig etc.), allein in dieser verschwindenden und unerfasslichen Zartheit ist sie doch Weltgrund und Weltursache — denn sie bestimmte sich dazu, die Welt zu setzen und Gott zu seyn — und ist daher so gewaltig und erhaben, dass »die ganze Welt« sich nicht herausnimmt, »nicht wagt« (*pŭ kàn*), »sie dienstbar zu machen«, d. h. sich über oder gegen sie zu erheben, vielmehr, was hinzuzudenken ist, sie in aller Weise ehret und ihre Wolthat preiset (Kap. 51). — *Pŭ kàn* ist die richtige Lesart, die auch Julien aufgenommen hat, obgleich er nach der verworfenen: *mŭ nĕng*, übersetzt: *ne pourrait*. *Tschhîn*, »Minister, Diener, Unterthan«, heisst als Zeitwort »dienstbar oder unterthänig machen, binden, unterwerfen«. —

[2]) *Hēu*, »Fürsten«, bezeichnete im damaligen China eigentlich nur die zweite Rangklasse der Reichsfürsten, steht jedoch hier im weiteren Sinne für alle, welche unter dem Kaiser, der während der Tschēu-Dynastie sich *wâng*, »König« nannte, regierten. Nach den Worten *hēu wâng sjŏ nĕng scheù* (»Fürsten, Könige wenn vermöchten halten«) liest Hô-scháng-kūng das Pronomen *tschī*, und jedenfalls ist

dasselbe hinzuzudenken. Die Ausleger halten Taò für das Object von *scheù*, welches »festhalten, halten, wahren, hüten« etc. heisst; genauer ist es jedoch *phŏ*, d. h. das Absolute in seiner ursprünglichen Einfachheit. Denn nicht diesem, wie so eben gesagt wurde, kann sich die Welt widersetzen, noch seiner unbedingten Herrschaft entziehen, wol aber kann es die freie Creatur Gotte als Gotte; und wenn also, sagt Laò-tsè, die Regenten sich und ihr Verfahren in der Einheit mit jenem zu erhalten und zu erweisen vermöchten, dann würden sie eine eben so unmerkbare, aber unwiderstehliche Macht ausüben, zum äussern und innern Heile der Welt; Alles würde ihnen »huldigen«, *pīn*, ihnen in freudiger Ergebenheit gleichsam gastlich entgegenkommen, und zwar *tsé*, »von selbst«, ohne irgend eine äusserliche Nöthigung; sogar die grossen Weltmächte, Himmel und Erde, würden das in ihnen sich manifestirende Göttliche freudig erkennen und Segen über die Lande ergiessen, — denn was sonst hinter und über der Creatur verborgen ist, würde nun innerhalb derselben zur Erscheinung kommen; und die Regierten, von der überwältigenden Macht dieser Erscheinung erfasst und fortgezogen, würden ohne Verbote und Zwangsbefehle der Oberen »von selbst«, freiwillig »rechtschaffen«, integer und gleichgesinnt seyn und handeln. — Denkt sich der chinesische Volksglaube nicht bloss die Zustände der Bevölkerungen, sondern auch Gunst und Ungunst der Natur abhängig von dem sittlichen Verhalten des Kaisers, so wird diess von Laò-tsè auf seinen vernünftigen Gehalt zurückgeführt, indem er zeigt, wie der Gottheit Alles unterthan sey, und das lebendige Verhältniss der Regierenden und der Regierten zu ihr in organischer Wechselbeziehung untereinander, dann aber wieder zu der Natur stehe, welche sowol auf die Herstellung als auf die Störung der geforderten göttlichen Harmonie entsprechend zurückwirke. Denn — fügen wir hinzu — die Obrigkeiten haben einerseits das Göttliche im Staate als von Gott her zu vertreten, anderseits reflectirt sich in ihnen nothwendig der ethische Zustand des Volks im Ganzen, so dass in der Wirklichkeit eins durch das andre bedingt wird, und sie nach dem Gesammtresultate auch als die Repräsentanten der Volksverantwortlichkeit anzusehen sind. —

[3]) Hatte Laò-tsè oben den absoluten Grund der Gottheit Taò genannt, so musste er doch diesen Namen sofort wieder zurück-

nehmen *(wû mîng)*. Denn Taò- oder Gottseyn ist ein Prädicat des Absoluten, welches von ihm nur insofern auszusagen ist als er nicht bloss überhaupt Ist, sondern als Gott ist, welches, wie wir Anm. 1 sahen, der Weltsetzung correlat ist. Er kann also den Namen nur haben, sofern er Schöpfer ist, und dass Laò-tsè sich in der That zu diesem Gedanken der Schöpfung durch Gott erhoben, dass in den betreffenden Stellen Kap. 21 und 25 nichts anders gesagt sey, bestätigen hier die Worte *schì tschì*. Die chinesischen Ausleger hatten diesen Begriff nicht, weshalb Julien diese Worte wiedergiebt durch: *dès que le Tao se fut divisé;* und Chalmers umschreibt sie durch: *If he should ever begin to regulate things (with distinctions of names)* und scheint sie auf *hēu wâng* zu beziehen. — *Schì tschì* ist das Satzsubject, entweder so dass Letzteres nur in dem *schì* liegt, und *tschì* von diesem abhängig ist, oder so dass beide Zeitwörter es enthalten und copulativ stehen. *Schì* aber heisst »anfangen, anheben, beginnen« — wie auch Kap. 1 der Namenlose »Himmels und der Erde *schì*, Anfang«, Urgrund, genannt wurde. (Als Zeitwort wechselt *schì* den Accent.) *Tschì* heisst ursprünglich »ausschneiden, zuschneiden« und sein Charakter war in der älteren Gestalt aus den Zeichen für »hoch«, »Umfang« und »schneidendes Werkzeug« zusammengesetzt, wovon der jetzige nur eine Abkürzung ist. Abgeleitete Bedeutungen sind dann: »zurechtmachen, ordnen, regieren, machen, erschaffen«, = *tsáo* (11,078). Ganz ähnlich heisst *tschhuâng* eigentlich »schneiden, verwunden«, dann auch »erschaffen, ursprünglich hervorbringen«, und die chinesische Bibelübersetzung giebt das »schuf« 1. Mos. 1, 1 durch *tschhuâng tsáo* wieder, was fast genau übereinstimmt mit unserm *schì tschì*. (Merkwürdig ist es, dass auch das ebräische בָּרָא ursprünglich »zuschneiden, ausschneiden, aushauen« und auch die altbaktrischen Wörter für Erschaffen, *thwĕrĕz*, sowie *kĕrĕnt*, zuerst »schneiden« heissen. In all diesen Sprachen scheint die Wortbezeichnung von dem Abscheiden und Setzen der Begränzung ausgegangen zu seyn.) *Schì tschì* heisst demnach »der da anfängt zu schaffen« oder »der da anfängt und schafft«, mit Einem Worte »der Schöpfer«. Und Dieser erst »hat einen Namen«, nehmlich den Namen Taò oder Gott, weil er nun erst durch sein Verhältniss zu dem Geschaffenen das ist, was dieser Name aussagen soll.

[4]) »Weil der Name denn nun da ist«, d. h. der Unerkennbare sich erkennbar, der Unnennbare sich nennbar gemacht und der Überseyende ein Seyender und in der Welt Seyender geworden, »so wolle man (*tsiāng* im Jussiv) auch wissen anzuhalten«, stehnzubleiben, nehmlich bei ihm, dem Namenhabenden, der sich als Taò, als Gott manifestirt; man soll nicht auch noch in die Tiefen des Namenlosen einzudringen versuchen. Denn hierin erkennt unser Denker eine Gefahr, der man entgeht, wenn man dort anzuhalten weiss. Welche Gefahr diess sey, wird nicht näher angedeutet. Zu vermuthen ist wol, dass er das Gefährliche solcher theosophischen Speculationen, die sich zu tief in das Urseyn der Gottheit eindrängen wollen, erkannt habe und davor warnen wolle. Auch scheint der Schlusssatz dahin zu deuten. »Taò's Seyn in der Welt« (*tsái thîan hià*) ist an seinen Werken und Schickungen und seinem sittlichen Wirken in den Menschen erkennbar und fasslich, und es gleicht dem Ausquellen und Fliessen der Flüsse und Bäche. Wie diese allmählich zu Strömen und Meeren werden, so wird der, welcher Taò zu erkennen sucht und sich an das Erkennbare und Fassliche hält, dasselbe zu einem immer grösseren Ganzen zusammenfliessen sehen. Vom Zurückkehren der Wesen in Taò ist hier gar nicht die Rede.

Dreiunddreissigstes Kapitel.

Wer Andre kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet.[1] Wer Andre überwindet, hat Stärke; wer sich selbst überwindet, ist tapfer.[2] Wer sich zu genügen weiss, ist reich; wer tapfer vorgeht, hat Willen.[3] Wer seinen Ort nicht verliert, dauert fort; wer stirbt und doch nicht untergeht, lebt lange.[4]

---

[1]) Es ist schwer zu sagen, weshalb diese Aussprüche gerade hier eingeflochten sind. Sie bilden keine Art Übergang von dem vorigen zum folgenden Kapitel, und viel natürlicher schlösse dieses sich jenem sofort an. Man möchte daher fast eine Verwerfung des Textes vermuthen. Denn so frei Laò-tsè's Gedankengang auch ist, dass er, wenn auch oftmals unterhalb der Oberfläche, nicht zusammenhangslos sey, hat sich bisher schon gezeigt. Unserm Denker, wie andern altmorgenländischen, kommt es indess nur darauf an, die Früchte seiner Gedankenarbeit zu bieten, nicht den Baum zu zeigen, der sie erzeugte, und die Folge, in welcher er sie darreicht, hängt oft von so geheimnissvollen und versteckten Beziehungen ab, dass man ihnen schwer auf die Spur kommt. Und so mag diess Kapitel wol an seinem ursprünglichen Platze stehen, wenn wir jenes verborgene, wahrscheinlich nur subjective Band auch nicht entdecken konnten.

Wer in den beiden ersten Doppelsätzen etwa abgegriffene Gemeinplätze erblickte, der wolle sich erinnern, dass diese noch immer inhaltschweren Wahrheiten hier mit dem vollen Anrecht auf Ursprünglichkeit und Erstgeburt auftreten. Laò-tsè's »Sich selbst kennen«, *tsé tschī*, ist dem berühmten γνῶθι σεαυτόν vollkommen

ebenbürtig. Andere — wörtlich »Menschen«, *sjîn*, was aber im Gegensatz zu einer bestimmten Person immer »Andere« bedeutet — Andere kennen ohne Selbsterkenntniss, ist jene gemeine Menschenkenntniss, die der Arglistige bedarf und deren erste Grade auch der Hund besitzt, jene triebartige, nur nach Aussen gerichtete, an Zwecke gebundene Klugheit, deren man freilich im Leben nicht entrathen kann, ohne dass sie doch höhere Würde hat oder giebt, und bei der das eigne Innre sich selber fremd und verdüstert bleiben kann. Ächte Selbsterkenntniss, deren hohe Bedeutung keiner Erörterung bedarf, ist jedoch selbst Licht, obgleich kein ursprüngliches, sondern — wie sich ontologisch und aus der Erfahrung beweisen lässt — immer nur durch das Hereinlassen und Hereinscheinen einer höchsten Lichtquelle gewirktes. (»In deinem Lichte sehen wir das Licht.«) Denn wie das Selbst beschaffen sey, lässt sich nur erkennen, wenn man weiss, wie es beschaffen seyn soll, diess aber lässt sich aus der Beschaffenheit des Selbst allein nicht erkennen. Daher weisen beide, der delphische Spruch und der chinesische, deshalb den rechten Weg, weil beide über sich hinausweisen.

[2]) Der Parallelismus dieses Doppelsatzes mit dem ersten ist augenfällig. Was dort vom Erkennen, gilt hier ebenso von der sich bethätigenden Kraft. Wenn diese, nach Aussen gekehrt, sich Anderen (wieder *sjîn*) überlegen erweist, sie besiegt und unterwirft, so wird man sie immer anerkennen, obwol sie für sich allein ohne allen sittlichen Werth ist wie beim Thiere, und Werth erst dadurch erlangt, dass sie sittlichen Zwecken sich selbst unterwirft und in Dienst stellt. Damit sie diess aber sowol könne als thue, muss das Sittliche selbst, nicht als todtes Gesetz, sondern als lebendige Kraft, in den Menschen hineinwirken und seine zur innerlichen Herrschaft berufene Kraft überwunden und in Dienst genommen haben; ja mehr, sie muss eine innere Entzweiung, einen Kampf in dem Menschen selbst erregt haben, wenn er, wie Laò-tsè fordert, sich selbst überwinden soll. Besiegt er dann so sich selbst (»das Fleisch durch den Geist«), dann übt er die ideale Gewalt und Tapferkeit *(khiâng)* aus, welche sich geltend zu machen allein berechtigt ist.

[3]) Die beiden folgenden Antithesen treten so ähnlich gestaltet zu den vorigen, dass in ihnen auch eine ähnliche Gedankenbewegung

vorauszusetzen, und daher anzunehmen ist, es werde auch hier im ersten Satze jedesmal eine als bekannt angenommene Wahrheit ausgesprochen, deren wesentlicher Inhalt im zweiten Satze durch die Erhebung ins Ideale zur Antithese gesteigert werde. Zugleich sahen wir, dass die ersten Sätze jedesmal auf ein Verhältniss nach Aussen Bezug hatten. So ist auch hier in dem ersten Satze von äusseren Gütern geredet, und es wird als bekannt angeführt, dass der, welcher an dem Seinigen genug habe, wolversehen, reich *(fú)* sey. Dagegen kann sich das »tapfere Vorgehen« oder Fortschreiten in der Antithese wiederum nur auf ein Innerliches und Ideales beziehen, und schön sagt Hô-schàng-kūng hierzu: »Vermag der Mensch mit tapferer Kraft zum Guten vorzugehn, so ist es, weil er sein Trachten auf Taò gerichtet hat; auch Taò hat ein Trachten nach dem Menschen.« Diess Trachten ist der Wille, das Wollen, *tschí*, welches hier also im idealen Sinne zu verstehen ist, — ein Wollen, das sein höchstes Ziel habe. Da dem Reichseyn des sich Genügenden der Wille oder das Trachten des tapfer Vorgehenden entgegengesetzt ist, so liegt darin, dass jener kein Mehreres wolle, dieser aber sich nicht reich finde, und darum mit entschlossener Kraft zum Höchsten dringe.

4) Nach dem soeben Bemerkten ist nicht zu erwarten, dass die erste Aussage etwas sonderlich Tiefes enthalten werde. Auch ist nur gesagt, der, welcher seinen Ort, sein Wo, die Stelle, die er im Daseyn einnimmt, nicht verliert, nicht daraus scheidet, der habe Dauer. Grössere Tiefe gewinnt dieser Ausspruch durch seine Beziehung zu der Antithese. Denn wer stirbt und damit nicht untergeht, nicht umkommt, nicht verlischt *(pŭ wâng)*, mithin fortdauert, der muss seinen Ort, sein Wo unverlierbar in einem Ewigen gewonnen haben. Er hört nicht auf zu leben, ob er gleich stirbt, vielmehr hat er nun erst *scheù*, »Lebenslänge« κατ᾽ ἐξοχήν, d. i. das ewige Leben.

Vierunddreissigstes Kapitel.

Der grosse Taò, wie er umherschwebt! Er kann links seyn und rechts.[1] Alle Wesen verlassen sich auf ihn um zu leben, und er versagt nicht.[2] Ist das Werk vollendet, nennt er's nicht sein.[3] Er liebt und nährt alle Wesen und macht nicht den Herren.[4] Ewig ohne Verlangen, kann er klein genannt werden.[5] Alle Wesen kehren sich (zu ihm), und er macht nicht den Herren, — er kann gross genannt werden.[6] Daher der heilige Mensch nie den Grossen macht, drum kann er seine Grossheit vollenden.[7]

---

1) Wieder aufnehmend den Gedankenzug des 32. Kapitels, taucht unser Denker von Neuem in die Anschauung der Gottheit, siehet, wie deren Machtgrösse durch ihre ethische Grossheit überragt und verklärt werde, und zeigt, wie sich darin der heilige Mensch ihm anähnliche. Hier aber wird nicht mehr der Absolute in seiner ersten Ureinfachheit betrachtet, sondern Taò als der Namen-Habende, d. i. Gott als Gott, in seiner lebendigen Beziehung zu der Creatur. Auch so kommt ihm jedoch das Prädicat »gross« im absoluten Sinne zu. *Fân* heisst »fluthen, wogen«, auch »schwimmen, schweben«, und deutet im Zusammenhange mit jenem »gross« sowol auf seine gränzenlose Ausbreitung, als auf seine quellende Lebensbewegung. *Khî khò tsò jeù* heisst sowol: »Er kann (seyn) links (und) rechts«. Zum Theil ist damit gesagt, dass er allenthalben zugleich sey; dann aber heisst »Jemandem links und rechts seyn« auch, ihm zur Seite seyn, ihm aufwarten, beistehen, helfen. Der volle Inhalt dieser Worte

wäre demnach: Er ist allenthalben mit dem Vermögen seiner hülfreichen Machterweisung.

[2]) »Die Myriaden Wesen verlassen sich auf ihn, *ì sēng*, um zu leben«, was sowol heissen kann, um das Leben zu bekommen, um zu entstehen, als auch, um das Leben zu haben, um es zu erhalten. Dass Letzteres mit eingeschlossen seyn solle, zeigt das Nachherige: »er nähret alle Wesen«. Wie es zu verstehen sey, dass die Wesen, ehe sie ins Leben getreten, ihr Leben von Taò erwarten, ist aus Kap. 21 zu erklären. In Taò sind, vor ihrer Verselbständigung, die Urbilder der Wesen, und Er siehet sie als solche, die von ihm die Setzung in ein eignes Seyn erwarten, sich darin auf ihn verlassen. »Und er versagt nicht« — *thsê*, »sagen, reden«, auch »verreden, versagen, weigern« —: er giebt ihnen Leben.

[3]) *Kūng tschhîng*, auf Menschen angewandt, heisst: »Verdienstliches ist vollendet«; von der Gottheit kann diess nicht gesagt werden. Allein *kūng* heisst auch allgemein »eine Handlung, ein Geschäft, ein Werk«, und so ist es hier zu nehmen. Es erklärt den vorigen Satz und wird durch ihn erklärt. Taò's Handlung, sein Werk ist, dass er den Wesen Leben giebt; diess aber »vollendet« er auch, er bringt sie zur vollständigen Entfaltung. Dennoch eignet er sich diess Werk, diese That nicht zu, »er nennt es nicht Haben«, d. h. nicht sein.

[4]) Für Laò-tsè's Gottesbegriff kann es nicht hoch genug gewürdigt werden, dass er Taò hier ausdrücklich L i e b e zu allen Geschöpfen zuerkennt. *Ngái* ist das mitleidende und sich mitfreuende, das sich erbarmende und wolthuende Lieben, ganz wie das neutestamentliche ἀγαπᾶν, und setzt immer ein lebendiges Gemüth, eine Persönlichkeit voraus. Das sich anschliessende *jáng* heisst nicht bloss »ernähren«, sondern auch im weitesten Sinne »versorgen, erhalten«. Obgleich nun Taò die Myriaden Wesen erschafft, vollendet, liebt und versorgt, so stellt er sich doch nicht in das Verhältniss eines Herrschers und Gebieters, *pŭ wêi tschù*, was genau das deutsche »nicht macht er den Herrn« wiedergiebt. Wie er ihnen auch alles Können und Wirken, alle Liebe und Wohlthat zuwendet, so sind sie doch seine Freien und Freigelassenen, die er nicht zwingt zu Dienst und Gehorsam.

[5]) Was nun Taò auch erschaffe und für seine Geschaffenen

thue, er thut es nicht aus Bedürfniss, er begehrt und verlangt damit ewig nichts, darum auch nicht die Herrschaft über sie. Seine Liebe ist ebenso selbstlos als bedürfnisslos, und das eine, weil das andre. Dergestalt nichts für sich fordernd und selbst immer zurücktretend, scheint er jedem Maasse der Betrachtung zu entschwinden, so dass er »klein«, gering, wenigbedeutend genannt werden kann. Denn »klein«, *siào*, ist hier nicht in Beziehung auf den Umfang des Wesens zu verstehen, in welcher Hinsicht ihm die Grösse bereits zuerkannt wurde, sondern in Beziehung auf die herrscherliche Stellung und Würde, in welcher Hinsicht derjenige ja klein erscheint, der sich zum Diener Aller macht.

[6]) Der nun so eben klein genannt werden konnte, der ist es dennoch, zu dem alle Wesen sich hinkehren (»alles Fleisch kommt zu dir«) und den sie, weil sie alles, was sie sind und haben, seiner Güte verdanken, ausnahmslos und ungeheissen allezeit von selbst ehren und preisen (Kap. 51); und da er dessungeachtet sich nicht zu ihrem Herrn und Gebieter macht, so tritt gerade hierdurch seine absolute ethische Grösse hervor. Der an Allen Alles thut aus reiner bedürfnissloser Liebe, ohne dafür ewig etwas zu verlangen, mit wie grossem Rechte kann Der gross genannt werden!

[7]) Das fortleitende »Daher«, *schì ì*, schliesst die Voraussetzung ein, dass des heiligen Menschen Wesen darin bestehe, Taò nachzufolgen und dessen Abbild und Gleichniss zu seyn. Dem vorherigen *pŭ wêi tschù*, »nicht macht er den Herrn«, entspricht hier *pŭ wêi tá*, »nicht macht er den Grossen«; nicht: er sieht sich nicht als gross an; sondern: er will nicht gross sein. *Tschūng* heisst »Ende« (Julien: *jusqu'à la fin de sa vie*); *tschūng pŭ* entspricht unserm »nie, niemals«. Der heilige Mensch will immer in dem Sinne klein seyn, wie diess von Taò gesagt werden kann, denn das macht ihm möglich (*nêng*) zu vollenden, hinauszuführen (*tschhîng*), was ihn gross macht in demselben Sinne, wie dies von Taò auszusagen ist, nehmlich im ethischen. Nicht von Ausführung grosser Dinge ist die Rede, denn diess würde mit jener Machtgrösse zusammenfallen, vor welcher er gerade zurückstrebt, sondern von der Vollendung der sittlichen Grossheit, die nur aus diesem Verzicht hervorgeht. Welche Folgen sich daran knüpfen würden, sagen die Verse zu Anfang des nächsten Kapitels, die sich hier unmittelbar anschliessen.

Fünfunddreissigstes Kapitel.

«Wer's grosse Bild festhält,
Zu dem kommt alle Welt;
Kommt — und da ist kein Weheklagen,
Nur Friede, Ruh, Behagen.«[1] —

Bei Musik und Leckereien steht der vorbeigehende Fremde still; — geht Taò hervor vom Munde: wie ungesalzen! der ist ohne Schmack![2] Ihn anschauen genügt dem Gesicht nicht; ihn vernehmen genügt dem Gehör nicht.[3] Ihn brauchen — kann kein Ende finden.[4]

---

[1]) Das vorige Kapitel schloss mit einer Anwendung auf den heiligen Menschen, welche voraussetzte, dass dieser sich nach Taò zu gestalten suche. Dasselbe sagt dieses Verscitat in den Worten: »Wer da festhält« (*tschî*, annimmt, behält und bewahrt) »das grosse Bild« (*siáng*, Vorbild, Urbild), womit selbstverständlich die ethische Gestalt Taò's gemeint ist. Indem ein Solcher das verborgene Göttliche zur sichtlichen Darstellung bringt und Abbild des Urbildes wird, werden die Menschen davon überwunden und angezogen, wenden sich zu ihm und gehn zu ihm über, gleichwie alle Wesen sich zu Taò kehren, ja vielmehr weil sie diess thun. Alle Welt, die Welt, *thîan hià*, kann freilich auch das Reich heissen, hier wird aber nicht sowol vom Weltregiment, als von der geistig-sittlichen Herrschaft dessen gehandelt, der in seiner Person der Welt das leuchtende Abbild Taò's darstellen würde (Kap. 22). Kommt die Welt zu ihm, tritt sie in sein sittliches Reich ein, so ist da »keine Verletzung« oder

Kränkung (so *pú hái* wörtlich), sondern nur Ruhe *(ngān)*, Friede *(phîng)*, Genüge (*thái*, eigentl. »Weite«, also keine Einengung, keine Bedrängniss, tiefste Befriedigung). Von der Manifestation des göttlichen Ebenbildes in einem Menschen wird eine Umgestaltung der Welt, werden die glückseligsten Zustände erwartet (Kap. 22). Leider muss Laò-tsè sofort klagen, dass von dieser Segensquelle Niemand wissen wolle.

²) Für sinnliche Reize sind die Menschen empfänglich. »Musik und Leckereien« (*óll*, süsser Reisskuchen, Köder) — »der vorbeigehende Fremde bleibt stehn«; auch der, den es nichts angeht, verweilt und richtet seine Aufmerksamkeit auf solche Dinge. »Geht Taò hervor vom Munde« (oder nach andrer Lesart *jân*, 9937, »aus den Worten, aus der Rede«), so bleibt man nicht steh'n, man wendet sich ab, findet ihn fade, geschmacklos, ist unempfänglich für ihn.

³) In diesen Aussprüchen findet sich eine doppelte Lesart. Nach der schwierigeren, daher vorzuziehenden, heisst es *pŭ tsŭ*, »nicht genügt«; nach der andern *pŭ khò*, »nicht kann«. Stan. Julien hat mit Recht die erste in seinen Text aufgenommen, obgleich er nach der zweiten übersetzt: *on ne peut le voir*, — *on ne peut l'entendre.* Die Worte *pŭ tsŭ kián*, *pŭ tsŭ wên* können nicht heissen: »nicht genügt das Sehen, nicht genügt das Hören«, sonst müsste stehen *kián pŭ tsŭ*, *wên pŭ tsŭ*; denn hinter dem verbalen *tsŭ* können *kián* und *wên* nur im *statu obliquo* stehen. Der Sinn ist: Taò zu schauen, ihn zu vernehmen, genüge den Sinnesempfindungen nicht, sey des Sehens und Hörens nicht werth. Es ist somit nicht die Meinung Laò-tsè's, sondern der, die von Taò nicht wissen wollen, weil er nicht wie Musik und Leckereien die Sinne reizend beschäftigt. Es schliesst sich also noch unmittelbar der Erklärung an, dass er salzlos und unschmackhaft sey.

⁴) Dem gleichförmigen *schí tschī*, *thíng tschī*, schauen ihn, vernehmen ihn«, tritt ein emphatisches *júng tschī*, »brauchen ihn«, gegenüber. Mit den fünf Schlussworten, welche die letzten Wendungen nachahmen, wird den abgeneigten Weltleuten schlagend geantwortet, und es ist, als stände ein: Ich aber sage euch — dazwischen. *Júng* heisst »brauchen, nutzen, anwenden, nehmen«, auch »anhalten, festhalten (Khāng-hī's WB. = *jûng*. 2536.) Das Wort dürfte in Beziehung auf das zu Anfang erwähnte grosse Ur- oder Vorbild gewählt

seyn. Wer Taò als solches festhält und braucht, der kann darin kein Ende finden. Dieses *pŭ kò khí*, »nicht können endigen«, nicht aufhören oder kein Ende finden können, bezieht sich auf die Thatsache des *júng tschī* und deren Subject: wer ihn braucht, kann darin kein Ende finden; und mit Recht weisen die Ausleger darauf hin, dass Laò-tsè den Gegensatz zwischen der Vergänglichkeit irdischer, sinnlicher Genüsse und der Unvergänglichkeit dessen, was Taò gewährt, im Sinne habe.

Sechsunddreissigstes Kapitel.

Was sich einziehen will, hatte sich sicherlich ausgedehnt; was schwach werden will, war sicherlich stark geworden; was fallen will, war sicherlich aufgestiegen; was sich entreissen will, hatte sich sicherlich mitgetheilt.[1] Das heisst: Verborgenes wird klar.[2] Weich und Schwach überwindet Hart und Stark.[3] Der Fisch darf die Wassertiefe nicht verlassen; des Landes scharf Geräth, nicht darf man es den Menschen zeigen.[4]

---

1) In der praktischen Entwicklung seines Prinzips hatte Laò-tsè sich gegen die Anwendung von Waffengewalt und Zwang im Reichsregiment erklärt (Kap. 30. 31), und gezeigt, wie ohne dieselben die Regierenden Ansehen und Gehorsam finden würden, wenn sie an Taò sich hielten (Kap. 32), zuvörderst sich selbst veredelten und vollendeten (Kap. 33?) und dann Taò nachfolgten in selbstloser Liebe und Wohlthun (Kap. 34). Obwol diess aber unfehlbar zum Heil Aller seyn würde, so wolle doch Niemand darauf eingehen, Niemand habe Sinn dafür (Kap. 35). Deshalb lehrt er nun, wie gerade Milde und Sanftmuth am sichersten allen Widerstand überwinden. Er weiset auf die Erfahrung hin, welche lehre, dass jeder Abnahme das Vorhandenseyn und daher die Gegenwirkung des Abnehmenden vorausgehe, dass dessen Widerstand aber ersichtlich nicht fruchte. Darin offenbare sich eine geheime Macht, welche jenen Widerstand überwinde, nicht aber durch Gewalt und Zwang, sondern gerade durch deren Gegentheil. Da man also dieser Wirkung gewiss seyn könne, solle man darnach auch im Reichsregiment

verfahren. — In den ersten vier Aussprüchen ist der Vordersatz jedesmal durch *tsiäng jü*, der Nachsatz durch *pi kü* eingeleitet. *Tsiäng jü* heisst »im Begriff seyn zu wollen«, oder »vorhaben zu wollen«, wofür unser blosses »wollen« genügt; und da es ein unbestimmtes Subject includirt, so ist es durch: »Was will« zu übersetzen. *Kü* heisst »fest, festmachen«, bezeichnet auch etwas als »ausgemacht« oder »abgemacht«; es tritt daher dem in die Zukunft deutenden *tsiäng* als in die Vergangenheit deutend entgegen und wird genügend durch die vergangene Zeit des Verbums ausgedrückt. *Pi* heisst bekanntlich »sicher, gewiss, nothwendig«. Die *tschī*, womit jeder Vorder- und Nachsatz schliesst, machen jedesmal die vorausgehenden Wörter zu neutralen Zeitwörtern (*Julien Syntaxe* p. 75. No. 7.).

²) Durch das *tsiäng jü* der vorhergehenden Sätze sind die Dinge, welche als Gegenstände der Beobachtung vorausgesetzt werden, in dem Zustande gedacht, wo die Abnahme an Ausdehnung, Kraft, Höhe und Gaben soeben eingetreten ist, um nun stetig fortzuschreiten. Der Beobachtende sieht also nur, wie sie abnehmen. Daraus aber wird ihm »klar«, was er nicht sieht, was ihm »verborgen« ist, nehmlich nicht bloss, dass sie vorher in denselben Beziehungen müssen zugenommen haben, sondern auch, dass der ferneren Zunahme sich Etwas entgegengestellt habe, was nun fort und fort auch die weitere Abnahme bewirkt, obwol es weder plötzlich noch gewaltsam eingreift und auf die sanfteste und gelindeste Weise verfährt. So wird Verborgenes klar, und desshalb fassen wir die Worte *wêi mîng (reconditum clarere)* in diesem Sinne. Es ist weder von einem geheimen Verständniss, noch davon die Rede, dass dem Weisen klar, was der Menge verborgen sey.

³) Diess ist etwas von dem, was sich durch jenes Abnehmen manifestirt. Alles kann nur seiner eignen Natur gemäss wirken. Nachgiebig machen kann nur das Nachgiebige, schwächen nur das Schwache. Sehn wir daher in jenen Thatsachen das Starke schwach, das Harte weich werden, so kann das Wirkende, das die Härte und Stärke überwindet, selbst nur ein Weiches und Schwaches seyn. Das klingt paradox und berührt sich doch aufs nächste mit der neutestamentlichen Ethik, die auf Überwindung der Welt durch die hingebende, duldende Liebe gebaut ist. Denn freilich meint Laò-tsè nicht die schlechte Weichheit und Schwäche, die nur ein Mangel,

sondern jene, die ein Erwerb und Gewinn aus dem siegreichen Kampfe ist, von dem es Kap. 33 hiess: »Wer sich selbst überwindet, ist tapfer«. Und von hieraus, auf den Menschen angewendet, gewinnen die vier Anfangssätze noch eine tiefere Bedeutung, indem sie gleichsam einen Blick in den Kampf eröffnen, in welchem Grösse, Stärke, Höhe und Begabung innerlich überwunden werden. — Wir folgen übrigens in diesem Satze der Lesart bei Hô-schâng-kūng. Julien u. A. haben ihn in zwei Sätze umgestellt: »Weiches überwindet Hartes, Schwaches überwindet Starkes.«

4) Indem Laò-tsè aus dem Gesagten den Schluss ziehen und die Anwendung machen will, thut er diess zuerst an einem physischen Verhältnisse, um dadurch eine Bestätigung für das nachfolgende ethische zu erhalten. Das weiche nachgiebige Wasser ist das Lebenselement des Fisches. Bleibt er in ihm, so ist er wolbehalten und geschützt; geräth er aber auf das feste harte Land, so ist es um ihn geschehen. Beweis, dass in Beziehung auf das Wol des Fisches die Weichheit des Wassers die Härte der Erde übertrifft. Er bleibe also in seinem Elemente! So ist das ethische Element des Menschen, vor Allen des regierenden, jene Weichheit und Schwäche, welche in der überwundenen und zurückgehaltenen Härte und Stärke besteht. Auch um ihn ist es bald geschehn, wenn er diess Element verlässt. Durch diese edle Weichheit und Schwäche wird er den Widerstand gegnerischer Kräfte allmählich verzehren. Wenn er den Menschen aber »das scharfe Geräth des Landes zeigt«, d. h. mit Waffendrohung und Waffengewalt vorschreitet, so macht er sich die Gemüther abwendig, reizt sie auf, der Gewalt mit Gewalt zu begegnen, und bereitet sich seinen eignen Untergang. — Was das grammatische Verhältniss des letzten Satzes anlangt, so bedarf es da keiner von der Wortfolge abweichenden Construction, welche überhaupt beim Chinesischen kaum zulässig seyn dürfte. Die Worte *kuŏ tschī lí khí* (des Landes scharf Geräth) stehen im *statu absoluto*; bei den folgenden Worten *pŭ khò ì schì sjîn* liegt das allgemeine Subject (»man«) in *khò*, und das Object (»es«) ist zu dem *ì* hinzuzuverstehen, so dass wörtlich zu übersetzen ist: »nicht darf man nehmend es zeigen den Menschen.«

Siebenunddreissigstes Kapitel.

Taò ist ewig ohne Thun, und doch ohne Nicht-Thun.[1] Wenn Könige und Fürsten (das) zu beobachten vermöchten, alle Wesen würden von selbst sich umwandeln.[2] Wandelten sie sich um, und wollten sich aufthun, ich würde sie niederhalten mit des Namenlosen Einfachheit.[3]

»Des Namenlosen Einfachheit
Bringt auch Begehrenslosigkeit;[4]
Begehrenslosigkeit macht ruhn
Und alle Welt von selbst das Rechte thun.«[5]

---

[1]) Dieser zusammenfassende Beschluss des ersten Buchs ist zugleich Begründung und Erläuterung des Nächstvorangegangenen. Nicht mit Thaten der Strenge und Gewalt sollen die Regierenden vorgehn, sondern auch ihrerseits das Verfahren Taò's beobachten, der, als der unbewegte Allbewegende, durch die Macht dessen, was er Ist, Nicht-Thun und Thun auf geheimnissvolle Weise vereinigt. Bei Allem, was in der Welt geschieht, tritt das Thun Gottes als solches nie heraus; der sorgfältigsten Beobachtung erscheint nur eine unübersehliche Kette von nothwendigen Wirkungen gegebener Ursachen. Und gerade hierin, gerade in der wundervollen Stätigkeit, Hoheit und Schönheit des sittlichen und natürlichen Weltgesetzes, welches jene beherrscht, wird dem aufgeschlossenen Auge das immer wirkende Wollen Gottes erkennbar (*wêi mîng*, Kap. 36). Sein Thun, d. i. sein Nicht-Nichtthun, ist, dass er Seinen Willen in den Dingen und Ereignissen und durch dieselben zur That werden lässt. So »thut er«, und ist doch »ohne Thun«. Dasselbe

bewährt sich in der Welt der sittlichen Freiheit. Wer Gott erkannt hat, und ihn im Geiste schauet und vernimmt, den muss die Grösse seiner Herrlichkeit und die Herablassung seiner Liebe überwinden, dass er sich alles Eignen entäussert, Gotte sich ganz hingiebt und von Ihm sich bestimmen lässt. Das hat ja dann allerdings Gott gethan, wie Er denn auch ferner thut, was ein Solcher Gutes wirkt, und doch ist Gott dabei ohne Thun. Er ist über dem Thun, wie über dem Seyn, — dennoch thut er und ist er.

2) *Scheù*, »beobachten« wie ein Gesetz, eine Vorschrift, hat nicht, wie in dem gleichlautenden Satze Kap. 32, eine Objectsbezeichnung bei sich; denn das in einigen Drucken hinzugefügte *tschī* dürfte allerdings (mit Stan. Julien) zu verwerfen seyn; ebendeshalb aber ist nicht Taò, sondern das in dem vorhergehenden Satze von ihm Ausgesagte als das Object des Beobachtens oder Haltens anzusehen; wobei sich von selbst versteht, dass Niemand verfahren kann wie Taò, wer ihn nicht kennt, hat und festhält. Unter den Myriaden oder »allen Wesen« sind zwar hier, wie öfter, zunächst die Menschen zu verstehen, und *hóa*, »sich umwandeln«, hat insofern den sittlichen Sinn von »sich bekehren«; doch zeigte Kap. 32, dass Laò-tsè mit einer solchen Umwandlung sich auch eine Wandlung der Natur verbunden denkt. Die Meinung ist also: Wären die Regierenden, auf deren Beispiel Jeder hinblickt, im Stande, Taò's Verfahren zu beobachten, d. h. göttlich zu leben und zu handeln, und nur dadurch, ohne Thun, d. h. ohne Verbote, Zwang etc., also rein sittlich zu wirken, so würde diess auf Alle eine so überwindende Macht ausüben, dass alle Anstalten und Massregeln zu Herstellung und Aufrechthaltung von Sitte und Recht unnöthig würden und Jeder von selbst sich einem reinen und gerechten Leben zuwendete. Ob unser Philosoph hierin optimistisch schwärme, lässt sich nicht entscheiden, da Könige und Fürsten von so göttlicher Hoheit und Reinheit, wie er sie verlangt, bisher, auch unter den Christen, noch nicht regiert haben, die Wirkung ihres Waltens aber, wenn sie erschienen, *a priori* nicht zu beurtheilen ist.

3) *Tsŏ* und *tschìn* beziehen sich auf einander. *Tsŏ*, gewöhnlich »machen, handeln, thun«, heisst auch »etwas anfangen, unternehmen«, ferner »sich aufthun, erheben, hervorthun«. Da nun *tschìn* »niederdrücken, niederhalten, steuern« heisst, so sind die letzteren Be-

deutungen von *tsŏ* anzunehmen. Wegen *phŏ* vgl. Kap. 32 Anm. 1. Träte, sagt Laò-tsè, jene Bekehrung wirklich ein, und die Menschen würden doch noch etwas anfangen wollen, was mit dem Zustande eines Bekehrten sich nicht verträgt, so würde es hinreichen, sie auf den unnennbaren höchsten Grund, d. i. auf Gott hinzuweisen, um sie davon zurückzubringen. Er setzt mithin voraus, dass jene Umwandlung die Erkenntniss und Anerkenntniss Taò's zum Grunde habe, und baut also auf das Festhalten an Taò, d. i. auf den Glauben an Gott, seine ganze Ethik. Das namenlose Urwesen ist ihr einziges Motiv.

[4]) Diess Verscitat ist für das zuletzt Gesagte belegend und erklärend. Die von Julien wiedergegebene chinesische Interpretation von *jĭ tsiāng pŭ jŭ*, nehmlich: *»il ne faut pas même le desirer« (c. à. d. l'être simple qui n'a pas de nom)*, dürfte mit Laò-tsè's Denkweise kaum verträglich seyn, auch dem Vorhergehenden widersprechen. Denn kann man die Menschen durch das einfache Urwesen des Namenlosen vom Verkehrten zurückhalten, so muss ihnen jenes begehrenswerther sein, als alles Andre. *Tsiāng* heisst aber auch so viel als *sŭng*, 11,048 (Khāng-hī WB.), d. h. »darbieten, bringen, verleihen«, und so giebt es hier den richtigen Sinn. Die Versenkung in die einfältige Gottheit verleiht Begierdenlosigkeit. Wörtlich heissen dann diese Verse: »Des Namenlosen Einfachheit bringt auch Nicht-Begehren«; und letzteres erstreckt sich auf Alles, was nicht begehrt werden soll. Nicht begehren ist befriedigt seyn.

[5]) Im dritten Verse: *pŭ jŭ ì tsíng* ist *pŭ jŭ* vom nachgesetzten *ì* abhängig, ganz wie wenn wir sagen: Des Nichtbegehrens wegen — ist Ruhe. Hat alle Begier und Leidenschaft aufgehört, so tritt die innere Ruhe ein, nicht die Ruhe des Quietismus (Kap. 2), sondern die Ruhe in Gott, aus dessen Gemeinschaft auch deren Ursache, die Begehrenslosigkeit hervorging. Und in diesem Zustande wird alle Welt *thîan hià*, was sich zwar auch mit dem Begriffe des Reiches deckt, doch mehr die Menschen, als deren politische Gesammtheit meint — alle Welt wird von selbst, d. i. ohne Zwang und freiwillig, *tschíng*, recht, so seyn, wie sie seyn soll.

Zweites Buch.

Achtunddreissigstes Kapitel.

Hohe Tugend keine Tugend, daher ist sie Tugend; niedere Tugend unfehlbar Tugend, daher ist sie nicht Tugend.[1] Hohe Tugend ist ohne Thun, und es ist ihr nicht um's Thun; niedere Tugend thut, und es ist ihr um's Thun.[2] Hohe Menschenliebe thut, und es ist ihr nicht um's Thun.[3] Hohe Gerechtigkeit thut, und es ist ihr um's Thun.[4] Hohe Anständigkeit thut, und entspricht ihr Keiner, dann streckt sie den Arm aus und erzwingt es.[5] Darum: verliert man Taò, hernach hat man Tugend; verliert man die Tugend, hernach hat man Menschenliebe; verliert man die Menschenliebe, hernach hat man Gerechtigkeit; verliert man die Gerechtigkeit, hernach hat man Anständigkeit.[6] Diese Anständigkeit ist der Treu' und Redlichkeit Aussenseite und der Unbotmässigkeit Beginn.[7] Das äusserliche Wissen ist Taò's Blüthe und der Unwissenheit Anfang.[8] Daher ein grosser Mann bleibt bei seinem Inhalt und weilt nicht bei seiner Aussenseite; bleibt bei seiner Frucht und weilt nicht bei seiner Blüthe.[9] Drum lässet er jenes und ergreift dieses.[10]

---

1) Schon im ersten Buche beschränkte sich Laò-tsè nicht auf die blosse Entwicklung seines Prinzips, zeigte vielmehr verschiedent-

lich, wie aus demselben die Hauptgrundsätze seiner Ethik und Politik hervorgingen. Während er nun in den nächsten fünfzehn Kapiteln die Ethik vornehmlich behandelt, geht er dennoch immer wieder auf das Prinzip zurück, um zu zeigen, wie fest sie auf diesem begründet sey. Nur das aus dem Taò-Haben, aus der Einheit mit Taò hervorgehende Ethos ist ihm die rechte, wahre, die »hohe Tugend«, nur dieses umfasst ihm auch die »hohe Menschenliebe, Gerechtigkeit und Würde des Benehmens«; bei dem heiligen Menschen sind dieselben jedoch natürlich und untergeordnete Ausflüsse seines Prinzips. Werden aber Menschenliebe, Gerechtigkeit und Anstand selbst als Prinzipien hingestellt, gleichsam aufs Bodenlose, wie es von Khùng-tsè geschah, so droht eins nach dem andern verloren zu gehn. Es werden daher nun diese Begriffe einzeln als Prinzipe nach ihrem Werth abgestuft und charakterisirt; dann gezeigt, wie sie, von ihrem höchsten Grunde abgelöst, nacheinander heraustreten und nacheinander verschwinden, um schliesslich eine Anwendung zu machen, in welcher man sich kaum enthalten kann eine Polemik gegen Khùng-tsè zu erblicken. — Nur bei der Tugend wird ein Unterschied zwischen hoher und niedriger gemacht; und unter der »hohen Tugend« dürfen wir wol die verstehen, welche aus der Einheit mit Taò folgt, und in dieser Gestalt noch eine Zeitlang fortdauert, wenn auch ihr wahrer höchster Grund ihr abhanden gekommen. In dieser ihrer reinen Gestalt ist sie, wie die Vergleichung von Kap. 2 und 10 mit Kap. 34 und 51 zeigt, in ihrem Tiefsten Gottähnlichkeit und besteht daher nicht im Thun, sondern im Seyn. Sie ist sich auch nicht etwa Selbstzweck. Denn alsdann wüsste und wollte sie sich selbst als Tugend. Nun aber heisst es: »Hohe Tugend keine Tugend«; nehmlich sich selbst ist sie keine Tugend, kennt weder, noch will sich als solche, sondern ist sich wie die erste Kindesunschuld (Kap. 55) ihrer selbst unbewusst; nicht wie jene Unbewusstheit, die noch nichts von sich weiss, sondern wie jenes Selbstvergessen vor der Fülle des Göttlichen, welches nur aus Antrieb des letzteren handelt; nicht eine noch unverlorene, sondern eine durch Taò wiedergewonnene Unschuld. »Niedrige Tugend« dagegen ist sich selbst »unfehlbar«, d. h. nie abhanden kommende, nie sich verlierende *(pŭ schĭ)*, »Tugend«. Sie will sich als Tugend und ist sich ihrer als Tugend bewusst, und sey diess immerhin der

höchste moralgesetzliche Standpunkt, so ist er doch nur dieses, und in jenem reinen hohen Sinne »ist sie nicht Tugend«. Durch die Kürze und paradoxe Form dieser Aussprüche soll zu um so schärferem Nachdenken angereizt werden.

[2]) Weil die Tugend im Seyn, nicht im Thun besteht, so ist auch die »hohe Tugend ohne Thun«; was bei Laò-tsè, wie schon wiederholt bemerkt wurde, nicht heisst, dass der Hochtugendliche ganz und gar nichts thue, — denn er kommt ja allen Wesen unermüdlich zu Hülfe und erweiset ihnen Liebe und Wolthat, — sondern das heisst es, dass er nicht thut als thäte er, und thut als thäte er nicht, dass sein Thun ihm kein Thun ist, dass es unberechnet und unbeabsichtigt von ihm ausgeht. *Wû ì wêi* heisst wörtlich: »sie hat nicht um zu thun«, d. h. es ist ihr nicht ums Thun, sie legt keinen Werth darauf; sie will sich nicht als Tugend erweisen und nichts durch ihr Thun erreichen, auch nicht einmal ihre Selbstbezeugung. Anders die niedrige Tugend. Sie sucht ihr Wesen nicht im Seyn, sondern im Thun und sie legt Werth darauf; ihr ist es ums Thun, denn sie will das Bewusstseyn guter Werke haben und will anerkannt seyn. Damit ist sie verworfen.

[3]) »Hohe Menschenliebe« verdient diesen Namen nur dadurch, dass sie zur That wird, dass sie »thut«. Sie geht auf ihre Selbstbezeugung aus, sie wäre werthlos, wenn sie nur Gefühl und Wort bliebe. Aber indem sie sich handelnd bewährt, »ist es ihr nicht ums Thun«, und sie verhält sich in dieser Hinsicht ganz wie die hohe Tugend.

[4]) Wessen Lebensprinzip Taò, oder auch nur jene hohe Tugend, oder hohe Menschenliebe ist, der wird auch gerecht seyn; seine Gerechtigkeit begleitet und umkleidet aber nur ein Höheres und Edleres, und bethätiget sich nicht um ihrer selbst willen; es ist nicht die »hohe Gerechtigkeit« in dem Sinne, dass sie allein Prinzip sey, wie es hier gemeint ist. Gerechtigkeit als einziges Prinzip will und muss sich mit Bewusstseyn bethätigen und es kommt ihr darauf an, dass sie es thue, sie hat es zur Absicht und legt Werth darauf. — Von niederer Menschenliebe und niederer Gerechtigkeit spricht Laò-tsè nicht; nach dem, was er bereits von der Tugend gesagt, würden sie keine Menschenliebe, keine Gerechtigkeit seyn; und er überlässt es dem Nachdenken, beide durch die Gegensätze seiner Aussagen zu charakterisiren.

[5]) »Anständigkeit« entspricht nicht ganz dem chinesischen *lì*. »Es bedeutete ursprünglich nur soviel als Gottes- oder Geisterdienst. Daran knüpfte sich die Bedeutung »äusserlich kundgethane Ehrfurcht gegen Höhere«, wie des Unterthans gegen den Fürsten und seine hohen Diener, der Kinder gegen die Eltern u. s. w. Endlich ward es auf alle Höflichkeit und Rücksicht im Umgange, auch mit seines Gleichen und mit Niederen, ausgedehnt.« (W. Schott, Entw. e. Beschreibung der chin. Literatur.) Das *lì* begreift alle Bräuche äusserlicher Schicklichkeit und Sitte, welche in China von Alters her in hohem Ansehn gestanden und schon zu Laò-tsè's Zeit ihren umfassenden Codex im *jì lì* gefunden. Das Schriftzeichen für *lì* besteht aus den Zeichen für »Geist« und »volles Opfergefäss«, woraus die Urbedeutung hervorgeht. Wo äusserliche Anständigkeit und Höflichkeit das Höchste ist, da wird sie nicht bloss völlig zum Thun und Erweisen, sondern sie verlangt auch Erwiederung, denn nur dabei kann sie sich behaupten. Wird ihr diese versagt, so muss sie, um sich zu retten, mit sich selbst in Widerspruch treten und durch Drohung und Gewalt Erwiederung erzwingen. Sie allein ist, weil ganz äusserlich, auch erzwingbar. Laò-tsè's weiteres Urtheil über das *lì* folgt hernach.

[6]) Taò ist das Band aller Vollkommenheiten und ihr innerlicher Quellbrunn. Wer Taò hat, wer mit Ihm sich in lebendiger Berührung erhält, der hat sie alle. Wird aber Taò vergessen und verloren, so sterben sie allmählich in derselben Reihenfolge ab, in welcher es zu ihrem Wesen gehört, nicht im Thun aufzugehen und reine Gesinnung zu seyn. Wiefern sie sich stufenweise zum blossen Thun veräusserlichten, ist in den vorhergehenden Sätzen gesagt; darnach ordnet sich ihr allmähliches Schwinden, und deshalb wird die Nachweisung dieser Reihenfolge durch ein »Darum« angeknüpft. Es ist diess ein sehr geistreicher Gedanke, und die Stufenleiter, welche das nothwendige Herabsinken bis in die äusserlichsten Civilisationsformen schildert, wenn das lebendige Gottesbewusstseyn abhanden kommt, ist sittlich, psychologisch und geschichtlich wahr.

[7]) »Diese Anständigkeit«, die nehmlich übrigbleibt, wenn alle die andern höheren Tugenden geschwunden sind, ist nur ein dünner Überzug (*pŏ*, ursprünglich Walddach, Waldbelaubung) von Treu und Glauben, die sie schmückende Aussenseite, ihre Form, die dann

auch ohne Inhalt seyn, zur Heuchelei werden, und damit jede Zuchtlosigkeit überhüllen und erwachsen lassen kann. Ja, weil ohne den Inhalt jener Tugenden, ist sie selbst schon *luán tschī scheù*, »der Unbotmässigkeit«, der staatlichen Wirren, der Empörung und Anarchie »Kopf« oder Anfang.

[8]) *Thsîan schĭ* wird mehrfältig erklärt. Nach dem Zusammenhange kann es weder das Vorher-Wissen, noch das scheinbare oder falsche Wissen heissen, denn jenes kann nicht Anfang oder Ursprung der Unwissenheit, dieses nicht Blüthe Taò's genannt werden. *Thsîan* heisst, was vorn, voran oder zuerst ist, und bedeutet daher auch (wie *thsiàn*, 5067) das Oberflächige, Äusserliche. Es steht in Beziehung zu dem vorhergehenden *pŏ* (Anm. 7), und das »äusserliche Wissen« ist die Formen-Kenntniss, die Kenntniss des *lì*; denn das *lì* besteht eben in der äusserlichen Schicklichkeit und Würde. Da diese als der letzte Schmuck, als die Blüthe sicherlich vorhanden ist, wo das ganze Leben in Taò wurzelt, so wird diese Aussen-Kenntniss »Taò's Blüthe« genannt. Getrennt aber von diesem Wurzelboden und ohne Innerlichkeit, entwickelt sich unter der Kenntniss der blossen äusserlichen Umgangsformen von selbst Unwissenheit und Herzensrohheit. Wem sollten Beläge dieser Wahrheiten aus der Erfahrung fehlen?

[9]) »Ein grosser Mann«, *tá tschàng fū*, wörtlich etwa: »ein grosser Aldermann«, hier soviel, als der wahre Weise. Das *khî* in *khî heú*, »seinen Inhalt«, *khî pŏ*, »seiner Aussenseite«, *khî schĭ*, »seiner Frucht«, und *khî hôa*, »seiner Blüthe«, ist possessives Pronomen und darf nicht unbeachtet gelassen werden. Der wahre Weise, sagt Laò-tsè, hält bei sich selbst vor Allem auf Inhalt, auf Frucht, auf Treu und Glauben, auf Taò, und bleibt nicht stehen bei der Aussenseite, bei der Blüthe; er weiss, worauf er bei sich den wahren Werth zu legen hat und aus der leeren Form äusserer Würde und Artigkeit macht er sich nichts. Es ist also von seinem eignen Verhalten, nicht von Beurtheilung des Verhaltens Anderer die Rede.

[10]) Wir würden eine Umstellung der hinweisenden Fürwörter erwarten, da wir gewohnt sind, deren Beziehung auf Ferne oder Nähe in der Redefolge zu suchen. Allein Laò-tsè will durch *pì*, »jenes«, das bezeichnen, was dem grossen Manne ferner, durch *thsè*, »dieses«, das was ihm näher liegt.

Neununddreissigstes Kapitel.

Was einstmals Einheit gekriegt.[1]

»Himmel kriegte Einheit, damit Glast,
Erde Einheit, damit Ruh und Rast,
Geister Einheit, damit den Verstand,
Bäche Einheit, damit vollen Rand,
Alle Wesen Einheit, damit Leben,
Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte
Maass zu geben.«

Das bewirkt die Einheit.

»Gäbe nichts dem Himmel Glast,
Würd' er, traun, zerschellen;
Gäbe nichts der Erde Rast,
Würde sie zerspellen;
Gäb' den Geistern nichts Verstand,
Würden sie zerfliegen;
Füllte nichts der Bäche Rand,
Würden sie versiegen;
Gäbe nichts den Wesen Leben,
Würden sie zerwallen;
Hätten Fürst und König nicht, um hoch und edel
Maass zu geben,
Traun, sie würden fallen.«[2]

Drum macht das Edle das Geringe zu seiner Wurzel, das Hohe macht das Niedrige zu seiner Grundlage. Daher Fürsten und Könige sich nennen Verwaisete, Wenigkeiten, Unwürdige. Machen sie denn das Geringe

zu ihrer Wurzel, oder nicht?[3] Drum, fertige Wagenstücke sind kein Wagen.[4] Wer nicht will hoch geschätzt werden wie ein Nephrit, wird gering geschätzt wie ein Stein.[5]

---

[1]) Das vorige Kapitel zeigte, wie ohne Taò alle sittlichen Grundlagen auseinanderfallen und nacheinander schwinden, bis nur noch ein äusserliches Ceremoniell von sehr zweifelhaftem Werthe zurückbleibt. Warum das? Weil sie mit Taò das Band der Einheit verloren. Diese allein kann jene stufenweise Zersplitterung und Veräusserlichung verhindern. Darum wird nun die fundamentale Bedeutung der Einheit hervorgehoben. Zu diesem Zwecke citirt Laòtsè abermals mehrere Verse, denen er einige Worte hinzufügt, um anzudeuten, was ihm darin die Hauptsache sey. Die Eins oder die Einheit, *jĭ*, ist das Einsseyn der genannten Dinge mit sich selber, also nicht die Einheit der Zahl, sondern der Wesenheit, und wenn auch nach der Denkweise des Verfassers ohne Zweifel als eine Wirkung Taò's anzusehen, doch sicherlich nicht, wie ein buddhistischer Ausleger meint, Taò selbst.

[2]) *Thsīng* ist die Helle, Klarheit, Durchsichtigkeit des Himmels. Wenn es heisst: »Der Himmel erhielt Einheit — *ì thsīng*«, so steht *ì* hier prägnant, indem es sein Object in sich schliesst: »sie (die Einheit) nehmend (erhielt er) Helle«; es wird also durch unser »damit« entsprechend ausgedrückt. Mit der ihm verliehenen Einheit trat zugleich seine Helle ein, so dass diese jene voraussetzt. Die Einheit verleiht dem Himmel daher seine eigentliche Wesenheit, die darin besteht, als dasselbe Ganze reine Klarheit zu seyn. Das entsprechende Verspaar der zweiten Strophe zeigt dann, wie mithin an der Voraussetzung dieser Helle, d. i. an der Einheit, das Bestehn des Himmels selber hange: »Der Himmel, nicht habend wodurch er hell ist, müsste, fürcht' ich, zerreissen«, d. h. zu Grunde gehen; welch allgemeiner Begriff durch die zweiten sechs Reime der anderen Strophe *(lìe, fìe, hìe, kĭĕ, mĭĕ, kĭĕ)* verschiedentlich specificirt wird. — »Die Erde erhielt Einheit, damit Ruhe«, d. h. Fest- und Stillliegen, *nîng*. Ohne die Einheit, welche diess bewirkt, »müsste

sie, fürcht' ich, zusammenstürzen«, wie die zweite Strophe sagt. — Da die grossen Weltmächte, Himmel und Erde, vorangenannt sind, so dürften unter den Geistern, *schîn*, zunächst die Wesen der Geisterwelt zu verstehen seyn, ohne jedoch die Menschengeister auszuschliessen, da auch diese *schîn* heissen und der Ausspruch auf sie gleichfalls passt. Man sieht indess, dass die Geister der unsichtbaren Welt von dem Dichter auch als mit Intelligenz begabt angesehen werden, denn das bedeutet hier *lîng*. Es ist ein bedeutender Gedanke, wenn die Intelligenz, — Verstand, Vernunft, oder wie man das Vermögen und die Thätigkeit, zu begreifen und Ideen zu bilden, benennen möge, — wenn diese höchste Fähigkeit des Geistes, in deren Bethätigung er erst wahrhaft Geist ist, von der in ihm gesetzten Einheit hergeleitet wird. Denn was der Geist erkennen soll, das muss auf geistige Weise in ihm seyn, indem er es in sich als ein von ihm Unterschiedenes, Anderes und Selbständiges setzt, dann sich selbst ihm gegenüber, zugleich aber in Einheit mit ihm findet; welche Einheit des Subjects und Objects eben das Erkennen ist. Auch sein selbst wird der Geist nicht anders bewusst, als indem er sich als Object mit sich selbst als Subject in Einheit findet. Und was dem Selbstbewusstseyn erst Werth giebt, es zur Persönlichkeit macht, nehmlich seine Fortdauer zwischen und über allem Wechsel, ist wieder nur diess, dass es sich auch in und über dem Andersseyn, d. i. der Zeit, als Einheit findet. So sehr beruht auf dieser Einheit das Wesen des Geistes, dass er ohne dieselbe fürchten müsste zu enden, aufzuhören *(hië)*, wie die zweite Strophe sagt. — *Kŭ* ist auch Kap. 66 für Bäche, kleinere Flüsse gebraucht, bedeutet aber eigentlich Flussbett, Rinnsal, auch Thalgrund. Die sich entsprechenden Verse der beiden Strophen heissen genauer: »Thalgründe erhielten Einheit, damit Füllung«; — »Thalgründe, nicht habend, wodurch sie gefüllt werden, müssten, fürcht' ich, austrocknen« *(kië)*. Die Einheit ist hier die zusammenhangende Erstreckung des Flussbettes von den Quellen bis zur Mündung, die es allein möglich macht, dass es mit dem eben so zusammenhangend hinströmenden Wasser gefüllt werde. Hörte diese Einheit auf, so könnte die Füllung nicht mehr zugeführt werden und Austrocknung träte ein. — Wieder ein tiefer Blick in die Natur ist es, wenn das Leben aller Wesen je auf eine ihnen zu Grunde liegende Einheit (Monas) zurückgeführt wird. Denn

die Worte: »Die Myriaden Wesen erhielten Einheit, damit Leben«, wollen sagen, es habe jedes Wesen seine Einheit und dadurch lebe es. Nur indem Alles, was in und an einem (organischen) Wesen ist, und alle Wandlungen in und an ihm, sich auf eine ihm innewohnende Einheit beziehen und durch sie bestimmt werden, kann es lebendig heissen. Ohne eine solche unsichtbare Monas kann alle Stoffverbindung und aller Stoffwechsel kein Leben erzeugen. Und »hätten die Myriaden Wesen nicht, wodurch sie leben«, d. i. die Einheit, »müssten sie, fürcht' ich, auslöschen« oder »vernichtet werden, zergehen« *(miĕ)*. — »Fürsten und Könige erhielten Einheit, damit sie wären der Welt (oder des Reiches) Richtmaass«, oder Ordner, Regenten, Maassgeber. Das correspondirende Verspaar der zweiten Strophe hat verschiedene Lesarten und scheint gelitten zu haben. Bei Hô-scháng-kūng heisst es: *Heú wâng wû ì kuèi kāo, tsiāng khùng kiĕ*; d. h. »Fürsten und Könige, nicht habend wodurch sie geehrt und hoch (wären), müssten fürchten zu stürzen«. Neuere Lesart ist: *Heú wâng wû ì wêi tsching, ôll kuèi kāo, tsiāng* pp., d. h. Fürsten und Könige, nicht habend, wodurch sie Richtmaass wären, und doch geehrt und hoch, müssten« pp. Stan. Julien, auf die Erklärung eines Commentators (Liu-kie-fu) sich stützend, setzt: *Heú wâng kuèi kaō, ôll wû ì wêi tsching, tsiāng* pp., d. h. »Fürsten und Könige, geehrt und hoch, und doch nicht habend wodurch sie wären Richtmass, müssten« pp. Er überträgt diess also: *Si les princes et lès rois s'enorgueillissaient de leur noblesse et de leur élévation, et cessaient d'être les modèles (du monde), ils seraient renversés.* Gegen diese Auffassung des genannten Commentators ist indess zu erinnern, dass in den sofort folgenden Worten Laò-tsè's *kuèi* und *kāo* durchaus nicht im tadelnden Sinne als Adelstolz und Überhebung genommen werden können, mithin auch hier nicht; und da die Textänderung auf dieser unzulässigen Erklärung beruht, so dürfte sie nicht zu billigen seyn. Die Lesart bei Hô-scháng-kūng ist zu beanstanden, weil sie nicht bloss die von den übrigen Versen bezeugte Übereinstimmung mit der ersten Strophe verleugnet, sondern auch den Reim fallen lässt. Diesen nimmt die neuere Lesart zwar wieder auf, theils aber zerstört sie den Rhythmus der Gedanken, indem sie im letzten Verse zweierlei nicht Zusammengehöriges vereinigt, theils bringt auch sie *kuèi* und *kāo* in einen Ge-

gensatz zu *tsching*, der dem angeschlossenen Folgesatze widerspricht. Wahrscheinlich stand in dem citirten Gedichte ursprünglich: *Heú wâng wû ì wêi thîan hià tsching*, und Laò-tsè ersetzte, um des Nachfolgenden willen, die Wörter *thîan hià*, durch *kuèi kāo*, wobei dann das Ungewöhnliche dieser Fassung die Abschreiber zu vermeintlichen Emendationen verleitete. Wir sind dieser Lesart gefolgt, da der Zusammenhang jedenfalls den Sinn verlangt: Hätten Fürsten und Könige nicht, wodurch sie edel und hoch ein Richtmass wären, — also nicht die Einheit, — so müssten sie zu stürzen fürchten. Es entsteht hier aber die Frage, was mit dieser Einheit gemeint sei? Am nächsten läge es, an die sittliche Einheit der Regierenden zu denken, vermöge deren jene progressive Scheidung von Tugend, Menschenliebe, Gerechtigkeit und Schicklichkeit, welche das vorige Kapitel beklagte, nicht stattfinden könnte; was denn auch zugleich die Einheit des Seyns mit der Erscheinung wäre, welche zur Anerkennung des sittlichen Adels, der sittlichen Hoheit zwingt. Auch ist diess keineswegs auszuschliessen, vielmehr stark betont voranzustellen. Allein das Nächstfolgende zeigt, dass damit noch nicht erschöpft ist, was Laò-tsè unter dieser Einsicht verstanden wissen will.

3) Wenn um jener Einheit willen (»drum«, *kú*) die Edlen und Vornehmen das Geringe, d. i. das Volk, zu ihrer Wurzel machen (»zu etwas machen«, in dem Sinne von »als etwas annehmen oder ansehen«, entspricht genau dem chinesischen *ì — wêi*), die Hohen das Niedrige als ihre Grundlage betrachten, so erkennen sie an, dass sie auch als Fürsten und Könige in einer Einheit mit dem gesammten Volke stehen, die eine wesentlich sittliche ist. Mit dieser Einheit und vermöge derselben sind sie als maassgebende Centra (*tsching* bedeutet auch diess) gesetzt, und die Bewahrung und Bewährung dieser Centralität in der sittlichen Einheit verbürgt ihnen die Dauer ihrer äusserlichen Stellung. Aber nur die in ihnen centralisirte Einheit verleiht ihnen diese Stellung; an und für sich sind sie wie jeder Geringste. Diess erkannte der alte Brauch der Könige und Fürsten an, zu welchem das Schū-kīng Belege giebt, und wornach sie die eigne Person den Verlassensten und Geringsten gleichstellen, damit aber gerade das Bewusstseyn jener Einheit bezeugen, in welcher sie auch mit allen Niedrigen und Geringen stehen, aus denen sie hervorgegangen sind und auf die sie sich stützen.

[4]) Der Sinn dieses Satzes ist nicht misszuverstehen, obgleich die Worterklärung Schwierigkeit hat. In den Worten *tschi sú tschhē* wird *tschi* von Hô-scháng-kūng und (nach ihm) in dem Khāng-hī'schen WB. durch *tsieú* (2226), »fertig, fertigen, vollenden« pp. erklärt. *Sú* heisst »Zahl, zählen«, auch »einzeln, stückweise«. Hiernach hiesse der Satz: »fertigen im Einzelnen einen Wagen (ist) nicht haben einen Wagen«. Allein diese Bedeutung von *tschi* ist nicht gesichert. Nach seiner Grundbedeutung heisst es, »erreichen, bekommen«, auch »darbieten«. Wie man es auch erkläre, immer zeigt sich, dass von den wirklichen Bestandtheilen eines Wagens, nicht bloss von ihrer Hernennung die Rede sey. Auch findet sich in den Worten keine Andeutung, dass jene Stücke bereits ein Wagen gewesen seyen, der nun zerlegt worden und dann keiner mehr sey. Umgekehrt wird vielmehr gesagt, dass die fertigen (oder bekommenen, dargebotenen) Theile des Wagens noch kein Wagen seyen. Der Sinn der bildlichen Rede ist mithin: der Stoff, das Material, wenn auch vereinzelt schon für seine Bestimmung formirt, werde das, was es seyn solle, nicht ohne dass die Idee der Einheit sich in und an ihm verwirkliche. Denn die Einheit ist es, welche das was ohne sie die Dinge an sich sind, welche deren Substrat, deren Stoff erst in das Wesen bringt, das an sich Werthlose und Nichtige erst zu etwas Tauglichem und Würdigem macht.

[5]) Übersetzt man diese Stelle: »Nicht wolle man hochgeschätzt werden wie ein Nephrit, noch geringgeschätzt wie ein Stein« — so ist das zwar grammatisch zulässig, passt aber weder in den Zusammenhang, noch in Laò-tsè's Denkweise. Man übersehe nicht, dass der ganze prosaische Theil des Kapitels sich auf das bezieht, was in den Versen von Fürsten und Königen gesagt ist, und dasselbe daher von diesen Schlussworten gilt. Wenn sie kraft der Einheit ihrer sittlichen Persönlichkeit als maassgebende Centra sich mit ihrem Volke zusammenschliessen und so die sittlich-politische Einheit des Ganzen herstellen (aus Wagenstücken einen Wagen machen), so werden sie so hoch und edel geschätzt, wie der seltene kostbare Nephrit (Nierenstein). Geht aber nicht ihr Wille und Verlangen *(pŭ jŭ)* auf diess hohe Ziel, so gehören sie schon zu dem gemeinen Haufen, finden Viele ihres Gleichen, wie der gemeine Stein, und werden deshalb geringgeschätzt, wie dieser.

Vierzigstes Kapitel.

»Rückkehr ist Taò's Bewegniss;
Schwachseyn ist Taò's Gepflegniss«.[1]
Alle Wesen der Welt entstehen aus dem Seyn.
Das Seyn entsteht aus dem Nichtseyn.[2]

---

1) Das 38. Kapitel zeigte, dass der Verlust Taò's, des Bandes der Einheit, die niedersteigende Zersetzung des Sittlichen zur Folge habe, und Kap. 39 wies die prinzipielle Bedeutung der das Wesen setzenden und erhaltenden Einheit nach. Da dieselbe für die Sittlichkeit in Taò besteht, so erinnert der Verfasser in diesem kurzen, aber inhaltschweren Kapitel an die unendliche Bedeutsamkeit des weltwaltenden Prinzips. Je mehr dem gemeinen Bewusstseyn der Mitlebenden die Gottheit als der »Höchste Herr« *(schàng Tí)* oder der »Himmel« *(thîan)* ein Jenseitiges war, um so mehr bestrebt sich Laò-tsè, sie unter dem Begriffe Taò als ein Diessseitiges, Alldurchwaltendes vorzuführen; weshalb er denn auch nie lange von der Welt, den Menschen oder menschlichen Dingen reden kann, ohne sich wiederum in die Gottheit und ihre Tiefen zu versenken, um von daher wieder zur Betrachtung des Menschlichen mit der Forderung zurückzukehren, dass dieses sich dem Göttlichen einergebe, zugestalte und anähnliche. — Taò ist der Ursprung aller Wesen, und wenn sie in Blüthe gestanden, kehrt jedes wieder zurück zu seinem Ursprunge. Von dieser Rückkehr *(fàn)* ist in den citirten Versen die Rede. Sie ist das Wirken, das thunlose Thun des Unbewegten, der Alles bewegt, Taò's Bewegniss oder Bewegen *(túng)*. Nicht das ist gesagt, weder hier noch an anderen Stellen, dass die Wesen eine vorübergehende Individuation des Allgemeinen seien und nach

Ablauf und Entkräftung ihrer Entwicklungsfähigkeit wieder ins Allgemeine zurückkehren. Die Unzulässigkeit dieses Gedankens würde Laò-tsè nicht entgangen seyn. Das Allgemeine kann sich nie in Individuelles wandeln; es kann nur die Unterlage geben, welche in das Untheilbare, das Wesenseinheit ist, gefasst wird. Reale Individuation ist Setzung des Monas in dasjenige Seyn, aus und an welchem sie ihr Wesen entwickeln kann. Bis dahin war sie nicht etwa gar nicht, sie war nur noch nicht an sich, sondern »Bild in Taò« (Kap. 21), Seynkönnendes. Entwicklung des Wesens aber ist Überwindung des blossen Seyns und endet mit dessen Niederwerfung. Indem es sich jedoch aus dem blossen Seyn, d. h. aus dem ihm äusserlichen, von ihm nur an- und aufgenommenen, löset und befreiet, kann ihm das gewonnene Ansichseyn nicht wieder verloren gehn, denn dieses ist ihm als Wesen zugefallen; und als entfaltetes Wesen, also nicht als blosse involvirte Potenz, sondern als evolvirte Substanz, geht es dahin zurück, von wannen es ausgegangen war, in seinen Grund und Ursprung, in Taò. So ist denn die Hinausbewegung in das Leben bereits Anfang der Hinausbewegung aus dem Leben, der Zurückbewegung in Taò. Nicht aber geht dieser ganze Verlauf ursächlich von den Wesen selbst aus; Taò vielmehr, gerade indem er die Wesen erschafft, nährt, entwickelt, vollendet, wirkt eben dadurch ihre Rückbewegung zu ihm. Und so ist denn »Rückkehren Taò's Bewegen«. — Dabei gebraucht er aber nicht seiner Kraft und Gewalt, sondern »Schwachseyn ist Taò's Gepflegniss«, sein Verfahren, sein Anwenden *(júng)*. Es ist, als ob er nicht einmal dabei wäre, als ob es eine reine Selbstbewegung der Wesen wäre, während doch jener ganze Prozess eben die Einheit eigner creatürlicher Zurückbewegung und göttlich selbständigen Zurückbringens ist. Weil der höchste Wille sich selbst der Creatur als ihr Lebensgesetz und als dessen Consequenzen einergeben hat, so kann er ihr in dieser Beziehung nie als Macht gegenübertreten. Sie selbst vollzieht unbewusst, aber auch ungezwungen und mit dem Gefühle selbständiger Freiheit die Consequenzen des ihr innewohnenden Gesetzes, das doch nur der constante Wille der mit demselben sie lebendig durchwaltenden Gottheit ist, und Taò kann dabei »schwach seyn«. —

*) »Alle Wesen der Welt entstehen« oder »werden geboren« *jû*

jeù, d. h. sowol aus dem Seyn, als im Seyn, da *jû* das Verhältniss des Subjects zu seinem Grunde, mithin zu dem, worin oder wodurch es gesetzt ist, bezeichnet. Ebenso im zweiten Satze: »Das Seyn« entsteht aus oder »im Nichtseyn«, *jû wû*. — Obgleich nach anderen Stellen kein Zweifel ist, dass nach Laò-tsè auch der seyende Taò aus und in dem vor- und überseyenden, insofern also nichtseyenden Taò hervorgeht, so ist doch hier nicht zunächst von Taò die Rede; weder Seyn noch Nichtseyn ist von ihm ausgesagt; sondern von dem, was durch Ihn ist, wird geredet, von dem Seyn, in und aus welchem alle Geschöpfe hervorgehn und welches für diese die Vermittlung des Wesens mit der Erscheinung ist. Diess Seyn hat Taò nicht an sich, darum erscheint er nicht; und in Beziehung auf dieses Seyn verhält sich Taò's Seyn als Nichtseyn, als lauterer (leerer) Abgrund. War aber Taò vor Himmel und Erde, und ist er der Welt Anfang und Ursache, so ist Er auch Ursache, dass das Seyn aus dem Nichtseyn hervorgehe, und da Er (als der Namen Habende) »aller Wesen Mutter« ist, so kann das Entstehen des Seyns aus dem Nichtseyn eben so wenig nur blinde Evolution seyn, als das Entstehen der Wesen aus dem Seyn. — Zu den Versen sind diese beiden Aussagen insofern eine Erläuterung, als sie den Weg zeigen, den die Rückkehr umgekehrt zu gehen hat. Allein dasjenige Nichtseyn, in welches Taò die Wesen zurückbewegt, ist nicht etwa ihre absolute Negation; es ist nur die Freiheit von demjenigen Seyn, welches nicht das den Wesen gesetzte Ansich ist, sondern welches sie h a b e n *(jeù)*, welches ihnen zur Erscheinung und Entwicklung ihres substantiellen Seyns dient, und für sie accidentiell ist. Das ihnen gesetzte und nun entwickelte, unverlierbare Selbstseyn verhält sich wie ein Nichtseyn zu jenem Seyn. Auch Taò, sofern er sich »in das Nichtseyn zurückzieht«, ist ewig und hört nicht auf. Hätte er freilich d a s Seyn, welches die Wesen haben *(jeù)*, so wäre er auch Erscheinung, und die Welt hätte keinen Platz neben ihm. So aber »geht er durch Alles hin ohne Gefährde«.

Einundvierzigstes Kapitel.

Hören Hochgebildete von Taò, werden sie eifrig und wandeln in ihm. Hören Mittelgebildete von Taò, bald behalten sie ihn, bald verlieren sie ihn. Hören Niedriggebildete von Taò, verlachen sie ihn höchlich. Lachten sie nicht, so genügte es nicht, um für Taò zu gelten.[1] Denn aufrichtige Worte sind es:[2]

»Wer licht in Taò, ist wie voll Nacht,
Wer weit in Taò, wie rückgebracht,
Wer hehr in Taò, wie ungeschlacht,[3]
Wer hoch an Tugend, wie ein Thal,
Wer gross an Reinheit, wie voll Mal',
Wer reich an Tugend, wie am Nöth'gen kahl,
Wer fest an Tugend, wie in Schwanken,
Wer ächt an Glauben, wie in Wanken, —[4]
Ein gross Quadrat ohn' Winkelflanken,
Ein gross Gefäss, unfertig alt,
Ein grosser Klang, der schwach erschallt,
Ein grosses Bildniss ohn' Gestalt.[5]
Taò ist verborgen, namenlos,
Doch Taò nur im Verleihn und im Vollenden gross.«[6]

---

[1]) Obwol für den Menschen Alles darauf ankommt, dass er in die Einheit mit Taò, zu dem auch er zurückkehren soll, eintrete und sich in ihr erhalte, so findet die Lehre von Taò doch unter den

Leuten gar verschiedenartige Aufnahme. Diese ist nach den Bildungsstufen geartet. Denn was wir im vollen Sinne einen Gebildeten nennen, dürfte hier dem *ssé* am meisten entsprechen. Der Schriftcharakter für *ssé*, aus den Zahlzeichen für Eins und Zehn zusammengesetzt, bezeichnet Einen, der für Zehn gilt, und ursprünglich war *ssé* wol nur ein Ausgezeichneter, ein Hervorragender, ein Weiserer als Andre. Davon bedeutete es dann eine obrigkeitliche Person, und dann einen Wolunterrichteten, da nur ein sòlcher ein Amt erhielt. Den Begriff eines *doctor literis excultus* erhielt es wol erst bei Ausbildung der Gelehrtenhierarchie, und schwerlich dürfte Laò-tsè einen eigentlich Gelehrten *(lettré, scholar)* damit bezeichnen wollen. Unter *schàng ssé, tschūng ssé* und *hià ssé* sind also Leute von hoher, mittlerer und niedriger Befähigung und Ausbildung zu verstehen. Die Ersteren, die geistig Bedeutsamsten und Gewecktesten, »hören sie Taò«, nehmlich die Lehre von ihm, »ereifern und wandeln in ihm«, *hîng tschī;* — worin zugleich eine Anspielung auf die in *taò* liegende Bedeutung »Weg« ist; denn *hîng* heisst eigentlich »gehn, vorgehn, mit etwas vorgehn, thun«; dann aber entspricht es auch unserm »Wandel« in übertragener Bedeutung, wie wir von einem Wandel in Gott reden. Rechter aufgeschlossener Geist wird sofort vom Göttlichen ergriffen, belebt und bestimmt, so wie es ihm gebracht wird und sucht eifrig *(khìn)* sich ihm gemäss zu erweisen. Leute der zweiten Stufe, zwischen Geistes- und Sinnenleben schwankend, werden von der hohen Lehre wol getroffen, von ihrem Inhalt aber nicht durchdrungen; zuerst halten sie daran, dann aber können sie sich nicht entschliessen, sich ganz dem hinzugeben, was den ganzen Menschen fordert; sie wollen ihr Theil an der Welt behalten, und verlieren darüber wiederum ihr Antheil an Taò, während es bei Einigen doch auch wol Wurzel fasst und sie dann allmählich überwindet. Denen endlich, die nur ein gebildetes Sinnenleben führen und somit auf der untersten Stufe der Bildung stehen, ist das göttlich Übersinnliche geradezu lächerlich. Sie kitzelt der Widerspruch, den sie darin finden, dass ihnen das Höchste, welches sie in Sinnenlust und Genuss bereits zu besitzen überzeugt sind, gerade durch das, was demselben widerstrebt, zufallen sollte. Ihrem erdigen, nur auf Materielles gerichtetem Sinne muss es belustigend erscheinen, dass man um Etwas sorgen solle, was ihnen

gar nicht einmal denkbar erscheint. Wenn sie deshalb aber Taò's lachen, so ist das nur ein Beweis, dass ihnen wirklich der Übersinnliche und Überirdische verkündet worden ist; lachten sie nicht, so wäre das, was sie gehört, nicht genügend, um wirklich ihnen für Taò zu gelten.

2) Diessmal zeigt Laò-tsè ausdrücklich an, dass die nachfolgenden Reimzeilen ein Citat seyen. Da die beiden letzten Zeilen im Grundtexte genau mit den drei vorhergehenden reimen, so ist wol nicht zu zweifeln, dass sie ebenfalls noch zu dem Citat gehören. Der Zwang des durchgehenden dreifachen Reimes machte die Übersetzung weniger genau. Die Anmerkungen weisen die wörtlichen Bedeutungen nach.

3) Der allgemeine Gegenstand dieser Verse ist der Widerspruch zwischen der inwendigen Herrlichkeit des gotterleuchteten Menschen und seiner äusserlichen Erscheinung in der Welt, und das Zugeständniss, dass göttliche Weisheit Thorheit vor der Welt sey, weshalb diese sie auch verlacht. Die beiden Schlussverse enthalten eine Erklärung und Tröstung darüber. In den zwölf vorangehenden spricht die erste Vershälfte jedesmal das innere Wesen des Taògetreuen, die zweite die Auffassung und das Urtheil der Welt aus, wie sie dem äusseren Scheine folgen. — Wem Licht über Taò aufgegangen, wer im Lichte Taò's steht, dessen Geist concentrirt sich nach Innen und nach Oben; er kümmert sich wenig um die Dinge der Welt und hat einen andern Massstab für sie als die Weltmenschen, denen er deshalb »wie verfinstert« *(sjŏ múi)* erscheint, als fehle es ihm an der richtigen Einsicht und Schätzung derselben. Sein »Fortschreiten in Taò« *(tsín taò)* ist in ihren Augen daher »wie Rückschreiten« *(sjŏ thúi)*; denn je weiter er darin gelangt, desto gleichgültiger zeigt er sich gegen ihre höchsten Anliegen; und je mehr er »erhaben in Taò« *(jî taò*, eigentlich »Taò gleichartig, ebenmässig«) ist, desto mehr erscheint er ihnen »wie gemein, wie ordinär« *(sjo lúi)*; denn was vor der Welt gross oder glänzend, gewählt oder fein erscheint, sucht er nicht, verschmäht er vielmehr.

4) Ist er »hoch an Tugend«, so erscheint er der Welt niedrig »wie ein Thal«, weil auch Demuth, Bescheidenheit, Verbergen seiner sittlichen Schätze zu seiner Tugend gehört. »Gross an Reinheit«, an sittlicher Lauterkeit, verschmäht er allen blossen Schein und Alles,

was ihm äusserliche Ehren verschaffen könnte, daher er den Weltleuten »wie schimpflich, wie schmachvoll« *(sjŏ sjŭ)* bedünkt. Und wie »reich an Tugend« er sey, sie werden ihn »wie nicht genügend« *(sjŏ pŭ tsŭ)* ansehen, weil ihm das fehlt, was sie für das Vorzügliche, ja Nöthige halten. Ist er »festgestellt, aufgerichtet an Tugend« *(kián tĕ)*, so ist er ihnen »wie schlaff, gedankenlos, unentschlossen« *(sjŏ theû)*, wie Einer, der nicht weiss was er will, da er alle die Mittel nicht benutzt, die ihm Vortheil verschaffen könnten, und überall Bedenken hat, die sie nicht verstehen. Ist er endlich »ächt, bewährt an Glauben oder Treue« *tschĭ tschīn)*, so muss er ihnen dennoch »wie wandelbar« *(sjŏ jû)* erscheinen, d. h. wie unzuverlässig, da sie auch an ihn den Massstab gesellschaftlicher Heuchelei legen, und ihm deshalb am wenigsten trauen, wenn und weil er ganz aufrichtig ist.

[5]) Das Subject dieser vier Verse kann kein anderes seyn, als von dem bisher geredet wurde, auch bleibt in ihren Hälften die Entgegensetzung von Wesen und Erscheinung dieselbe, nur die Wendung wird eine andere. Ein so göttlicher tugendfester Mann ist ein »grosses Rechteck«, d. h. alle Seiten sind bei ihm wol und recht bemessen, und es folgt daraus, dass sie auch in entsprechenden Winkeln zusammentreffen; dafür hat die Welt keine Augen, ihr erscheint er als ein grosses Rechteck »ohne Winkel«, *(wû jû)*, mithin als Etwas, das sich selbst widerspricht. In Wahrheit ist er ein »grosses Gefäss« oder Rüstzeug *(tá khí)*, d. i. recht eigentlich und im höchsten Sinne brauchbar; aber die Welt nach ihrem Sinne kann es nicht brauchen, für sie ist es »zu spät fertig« *(wàn tschhîng)*, d. h. nie eigentlich fertig; sie weiss nichts mit ihm anzufangen. Hätte sie nur aufgeschlossene Sinne für ihn! Denn er ist wirklich ein »grosser Klang« *(tá jīn)*, eine mächtige Stimme, die sie aus ihrem Sinnentraume aufwecken könnte; aber sie hat dafür kein Ohr, ihr ist sie von »wenigem Ton« *(hī schîng)*. Er ist wirklich ein »grosses Bild« *(tá siáng)*, ihr hingestellt um daran zu sehen, wie sie seyn sollte und wie sie nicht ist; sie aber hat kein Auge dafür, ihr scheint es formlos, »ohne Gestalt« *(wû hîng)*. — Gegen die ersten acht Verse ist in diesen vier folgenden insofern ein Fortschritt, der das Verhalten der gemeinen Welt um so mehr verdammt, als die grosse Erscheinung des Taòvereinigten Menschen allerdings von ihr wahrgenommen,

aber in ihrer Grösse und Bedeutung nicht gefasst wird. Man hat diese vier Verse auf Taò beziehen wollen; dazu bietet jedoch der Text nicht nur keinen Anhalt, sondern steht ihm geradezu entgegen. Denn von Taò heisst es, er werde geschaut, aber nicht gesehen, vernommen, aber nicht gehört, gefasst, aber nicht bekommen; der aber, von dem hier gesagt wird, wird nach dem Sinn der Verse gesehn, aber nicht geschaut, gehört, aber nicht vernommen, er ist greifbar, wird aber nicht gefasst.

[6]) Warum jene Spannung, jener Widerspruch zwischen dem Wesen des heiligen Menschen und seiner Erscheinung und Beurtheilung bei der Welt? Weil Der, welcher sein Wesen bestimmt, weil Taò ein Verborgener, nach seinem Wesen Unnennbarer, der als solcher dem blossen Sinnenmenschen sich entzieht und ihm auch nicht zu vermitteln ist. Doch nur Taò »ist gut«, *schân*, taugt, weiss »zu verleihen«, zu versorgen, »und auch zu vollenden«; was zugleich noch Erklärung, aber auch Tröstung ist, wie wenn gesagt wäre: Alle vollkommene Gabe kommt von Oben, von Dem, den die Welt nicht kennt, der aber den Seinen bekannt ist, sie versorgt und sie auch vollenden wird.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Taò erzeugt Eins, Eins erzeugt Zwei, Zwei erzeugen Drei, Drei erzeugen alle Wesen. Alle Wesen tragen das Ruhende und umschliessen das Thätige; die vermittelnde Naturseele bewirkt die Vereinigung.[1]

Was die Menschen hassen, ist Verwaisete, Wenigkeiten, Unwürdige zu seyn, und Könige und Fürsten machen es zu ihrer Bezeichnung. Denn ein Wesen — »bald nimmts ab und nimmt doch zu, bald nimmts zu und nimmt doch ab«.[2] Was Andre lehren, das lehre ich auch.[3] »Gewaltthätige, Halsstarrige erreichen nicht ihren Tod.«[4] Ich will daraus einen Lehrgrund machen.[5]

---

1) Auf den ersten Blick scheint diess Kapitel in zwei unzusammenhängende Stücke auseinanderzufallen. Es wird sich zeigen, dass dem nicht so sey, und dass das erste Stück seinen bestimmten Platz im Gedankenflusse des Verfassers einnimmt, ja dass es, so tief und bedeutsam es an sich ist, hier doch nur zur Bestätigung eines anderweiten allgemeinen Gedankens verwendet wird. Eben diess aber lässt vermuthen, dass es nur Dogmen anführt, die bei den Taò-Bekennern längst bekannt waren und weder einer Einführung noch Erklärung zu bedürfen schienen. Auch ist bei ihnen das erste Satzganze noch heute Hauptdogma und Symbol, obwol sie es inzwischen mit dem abgeschmacktesten Inhalt ausgekleidet haben. Von den chinesischen Auslegern sind diese wichtigen Aussprüche theils nicht nach ihrer grundlegenden Bedeutung gewürdigt, theils nicht mit der erforderlichen Voraussetzungslosigkeit untersucht worden. Am

wenigsten haben sie der Aufgabe genügt, sie aus dem Ganzen des Systems zu erklären. Stan. Julien, seinem Plane getreu, bringt nur Mittheilungen aus ihren Commentaren und lässt sich auf die rückständigen Schwierigkeiten nicht ein. Ausführlicher hat es A. Rémusat in seinem *Mémoire sur la vie et les oeuvres de Lao-tseu* behandelt. Allein das Bestreben, bei Laò-tsè Verwandtes mit pythagoräischen, platonischen und neoplatonischen Philosophemen nachzuweisen, hat des geistvollen Mannes Blick getrübt. — Zunächst bedarf es der Feststellung einiger Begriffe, und zwar aus dem zweiten Satzganzen. Was der obige Text durch das »Ruhende«, das »Thätige« und die »Naturseele« wiedergiebt, sind die drei berühmten Begriffe *jīn*, *jâng* und *khí*, welche die ganze spätere Naturphilosophie der Chinesen beherrschen und längst ins allgemeine Bewusstseyn übergegangen sind. Schon bei Khùng-tsè, im Commentar zum Jĭ kīng und im Hí tsè, finden wir sie häufig angewendet, bei Liĕ-tsè mehrfach durchgearbeitet. Dagegen kommen die Wörter in der übertragenen Bedeutung für die drei Naturprinzipe in der älteren Literatur (in den Texten Wên-wângs und Tschēŭ-kūng's zum Jĭ kīng, im Schū kīng, Schī kīng und Jĭ lì) nicht vor; sie stehen da nur in ihren ursprünglichen, eigentlichen Bedeutungen. Bei Laò-tsè finden sie sich nur hier und vereinzelt einige Mal *khí*. Die Art und Weise jedoch, wie Laò-tsè und bald nach ihm Khùng-tsè diese Ausdrücke als bekannt gebrauchen, lässt schliessen, dass ältere Denker sie für die auch von ihnen angenommenen bestimmten Begriffe bereits geprägt hatten. Sonst hätte Liĕ-tsè (um 400 v. Chr.) kaum sagen können: »Vor Alters *(sĭ tschè)* haben die heiligen Menschen festgestellt, Jīn und Jâng seien die Prinzipe von Himmel und Erde. Indem sie das Gestaltete aus dem Ungestalteten hervorgebracht, seien Himmel und Erde wirklich hervorgebracht worden« etc. — *Jīn* heisst ursprünglich »dunkel«, dann das finster Gestaltlose, Schwere, in sich Verschlossene, daher die abstracte inerte Masse, aber als empfängliche; weshalb es auch das Weibliche, Unterthänige, Irdische bezeichnet. *Jâng* ist das Hellstrahlende, Alles Erleuchtende, Gestaltende, Leichte, Aufschliessende, Zeugende, daher auch das Männliche, Herrschende, Himmlische. *Khí* (vgl. Kap. 10, Anm. 2) ist Hauch, Athem, Lebenshauch, Lebensseele, doch durchaus als ein Physisches, allen Naturgebilden nothwendig Inne-

wohnendes gedacht. Alle drei Prinzipe gehören lediglich dem natürlichen Daseyn an und constituiren vornehmlich das Organische, doch auch das Anorganische. Alles was Kraftäusserung ist, Anziehung und Abstossung, Licht und Wärme, Erregen und Bewegen, Zeugen und Nähren etc. gehört dem *jâng*, weshalb wir es am angemessensten durch »das Thätige« wiederzugeben vermeinten. Diess thätige Prinzip müsste sich jedoch in sich selbst verlieren, hätte es nicht ein Object seines Wirkens; das ist das an sich Unthätige, der blosse Stoff, als inert und als begränzendes Accidens des thätigen Prinzipes gedacht, also das an sich selbst durchaus »Ruhende«, das *jīn*. Immer aber wird das *jīn* als das Frühere und Ältere betrachtet, zu dem das *jâng* hinzukommt, und beide treten erst vermittelst des sie einigenden *khí* in Verbindung. Man sieht, dass die Chinesen schon vor etlichen tausend Jahren über das Verhältniss von Stoff und Kraft gedacht haben, und schon durch die reinliche Unterscheidung der beiden Prinzipe, sowie durch die Einsicht, dass diese nur durch ein drittes synthetisches Prinzip aneinander gebunden sein können, dem trüb umhertastenden modernen Materialismus bei weitem überlegen sind. — Betrachten wir nun das zweite Satzganze näher, so zeigt uns das Zeitwort *fú*, wie die Wesen sich zum *jīn*, das Zeitwort *pâo*, wie sie sich zum *jâng* verhalten. *Fú* heisst »tragen«, an sich oder auf sich tragen, stützen, sowie sich worauf stützen (*schí*, 2807), auch aufnehmen, auf sich nehmen. Alle diese Bedeutungen sagen, dass die Wesen, die Geschöpfe *(woĕ)* das *jīn* als etwas für sie Äusserliches an sich haben. *Pâo* heisst »umschliessen«, umfassen, enthalten, innehaben, auch in sich aufnehmen. Das *jâng* ist ihnen also ein Innerliches, Inwendiges. Die Verbindung jenes Äusserlichen, an sich Inerten, mit diesem Innerlichen, nur Thätigen, wäre aber nicht schon von selbst da, sie muss durch ein Drittes bereits — von Anfang, in der Erzeugung — vollzogen seyn: »Das *khí* bewirkt die Vereinigung«, die harmonische Verbindung beider. *Khí* erhält das Beiwort *tschhūng*, das soviel ist als *tschūng* (4886) und hiernach, zufolge des Kuàng jŭn, »verbinden, vereinigen, vermitteln« heisst; eine Bedeutung, die hier ungleich passender ist, als *parvulus*, *ascendens*, *vacuus etc.* — Geht nun hiernach der Begriff eines Geschöpfes in dessen Verbindung seines *jīn* mit seinem *jâng* vermittelst des *khí* auf? Ist es nur diess? Das kann nicht Laò-tsè's Meinung

seyn. Nach ihm waren ja (Kap. 21) die Bilder, d. h. wie die Geschöpfe sind, und ihr Wesen, d. i. was sie sind, in Taò auf übersinnliche Weise, bevor sie noch entstanden. Und »die Myriaden Wesen« sind ja die Subjecte, welche das *jîn* an sich und das *jâng* in sich haben. Wir können daher nur annehmen, dass das, was die Geschöpfe sind, mittelst des hier angegebenen Naturvorganges zugleich im Seyn (Kap. 40) heraustrete und so ein Seyn für sich erhalte. Und wenn es (ebenda) heisst, alle Wesen entständen im Seyn, so irren wir wol nicht, wenn wir diess geschöpfliche, noch unterschiedslose Seyn als die ursprüngliche Indifferenz des *jîn* und *jâng* bei Laò-tsè voraussetzen, aus welcher sich vermöge der Differenziirung dann das *khi* entbindet. Jedenfalls aber zeigt die nähere Betrachtung, dass hier nur von Verhältnissen innerhalb der geschöpflichen Welt und von geschöpflichen Prinzipen geredet sey.

Wenden wir uns nun zu den Anfangsaussagen! Was haben wir uns unter den Eins, Zwei, Drei zu denken? Berechtiget uns irgend Etwas zu der Annahme, dass hier Ähnliches zu Grunde liege wie die Zahlenlehre des Pythagoras oder die Zahlenmystik der Cabbalah? Was Kap. 39 von der den Dingen eingeschaffenen (Wesens-) Einheit gesagt ist, wird man dazu nicht rechnen, die Erwähnung der Zahl Dreizehn im 50. Kap. bietet zu wenig Anhalt, und nach sonstigen Belegstellen wird man sich umsonst umsehen. Dennoch möchten wir nicht mit Abel Rémusat sagen, es sey klar, dass der chinesische Philosoph die Zahlen nur als Symbole gebrauche oder als räthselartige Bezeichnungen, um Wesen anzudeuten, denen er keinen Namen geben könne oder wolle. Man sieht nicht ab, warum den Zahlen ihre Bedeutung sowol für die Priorität als für die Wesenheit des durch sie Bezeichneten entzogen werden solle; vielmehr wird anzunehmen seyn, dass in dem Eins, Zwei, Drei sowol der Begriff des Ersten, Zweiten, Dritten, als der der Monas, Dyas und Trias enthalten seyn und dadurch gerade die Wesenheit des Bezeichneten ausgedrückt werden solle. Richtig aber ist, dass es zugleich dem Nachsinnen des Lesers überlassen werde, aufzufinden, was denn dieses so Bezeichnete sey. Die herkömmliche Auslegung ist darüber nicht im Zweifel. Das Eins, sagt sie, ist Taò sofern er das Nichtseyn ins Seyn wandelt, die Zwei sind *jîn* und *jâng*, die Drei sind ebendieselben, durch das *khi* verbunden. Auf den ersten

Blick empfiehlt sich diese Auslegung, bei näherer Prüfung erregt sie jedoch die grössten Bedenken. Da hier mit klaren Worten steht: *sān sêng wán wŏe*, »die Drei erzeugen oder bringen hervor die Myriaden Wesen«, und Laò-tsè sonst überall betont, Taò sei aller Wesen Mutter, Taò bringe sie hervor *taò sêng tschī* (z. B. Kap. 51.), so können wir dem Schlusse nicht entgehen, dass jene Drei eben Taò seien. Dann aber würde obige Auslegung uns nöthigen, die drei Naturprinzipien *jîn*, *jâng* und *khì* als innere Wesenheiten Taò's selbst anzusehen, und diess wäre nicht nur im Widerspruch mit dem durchaus übersinnlichen Begriffe Taò's bei Laò-tsè, sondern es wäre dann auch höchlich zu verwundern, dass er sonst nie und hier nur gelegentlich anführte, was doch darnach zum Wesen Taò's nothwendig gehören würde. Diesem Bedenken, das an sich schon schwer genug ist, gesellt sich das zweite, dass der Ausdruck *sêng*, hervorbringen, erzeugen, ins Leben setzen, bei jener Erklärung, auf die Entstehung der drei Naturprinzipe auseinander in einer ganz unangemessenen Weise angewendet würde. Müssen uns schon diese Bedenken, denen sich noch andre hinzufügen liessen, dahin führen, die Auslegung der chinesischen Interpreten zu verlassen, und uns in Laò-tsè's Gedankenkreise nach einer treffenderen umzusehen, so werden wir doch dabei den Satz, dass die Drei Taò seien, festhalten müssen. Zu seiner Erklärung aber bieten die Kap. 1, 6, 21 und 25 hinreichenden Stoff.

Schon im Ersten Kapitel war von einer Dyas in Taò die Rede, welche dort »diese Beiden, diese Zwei« *(thsè liàng)* genannt wurde; der Erste von ihnen war der ewig Namenlose, der Zweite der Namen-Habende; Beide zusammen aber heissen Taò. Diess ist die einzige Dyas im Wesen Taò's, von welcher Laò-tsè weiss, und sie haben wir mithin auch als diejenige zu erkennen, von welcher hier die Rede ist. Von diesem gesicherten Punkte aus haben wir sowol die Monas, als die Trias aufzusuchen. Doch über die Erste kann kein Zweifel seyn. Denn da der benannte Taò, welcher aller Wesen Mutter, der Nachfolgende und Zweite ist, so muss der Unaussprechliche und Unnennbare vor ihm und somit der Erste und Alleinige seyn. Wie aber ist es dann zu verstehen, dass nach der ersten Aussage, Taò diesen Ersten und Alleinigen erzeuge oder hervorbringe? Dieses *sêng* ist von Wichtigkeit, denn es bezeugt, dass Laò-tsè einen

inneren Lebensprozess in Taò erkennt, vermöge deren die Gottheit sich zu einer Mehrheit (Dreiheit) entfaltet, innerhalb und über welcher sie der einige Taò (oder Gott) ist. Hier bezeichnet er sie Noth halber, weil er ihren Namen nicht kennt (Kap. 25), schon insofern sie nur erst das allgemeine Urwesen ist, mit dem Namen Taò. Es ist der Absolute, Alles Enthaltende, als noch unentfaltetes Urwesen (Kap. 21), womit das Kapitel anhebt. In diesem war auch die Möglichkeit des Seyns und insofern war er noch ein Vorseyender und Nichtseyender. Die erste Stufe des göttlichen Lebensprozesses ist es nun, sich als Monas ins Seyn zu setzen und damit zugleich das Seyn aus dem Nichtseyn hervorzubringen. Jetzt ist er die wirkliche Monas, der Alleinige, aber weil noch Eins mit dem Seyn, noch nicht der alleinige Gott. Daher zieht er sich wieder zurück, kehrt er wieder zurück ins Nichtseyn *(fû kuêi jû wû woĕ* — eigentlich noch kühner: ins Nichtwesen, Kap. 14), erzeugt aber damit zugleich den Zweiten, den als Taò, als Gott Seyenden, über dem von ihm herausgesetzten Seyn. Weil er diess Seyn, in und aus welchem Alles hervorgeht (Kap. 40), als ein Seyn an sich heraussetzt, heisst er der Urgrund oder Anfang Himmels und der Erde, d. i. des Universums (Kap. 1). Sein von ihm erzeugtes anderes Selbst aber, der Zweite, der seyende Gott, ist es, der im Seyn aller Wesen Mutter wird, d. h. sie gestaltet und entwickelt. Welches ist nun aber das Dritte, das von der Dyas hervorgebracht wird und mit ihr die Trias bildet? Schon das Ende des Ersten Kapitels giebt darüber einen Fingerzeig. Die Dyas wird dort bezeichnet als »alles Geistigen Pforte«, als die tiefste Tiefe, von der alles Geistige ausgehe. Kap. 6 hörten wir von dem unsterblichen Geiste (Thal-Geist), welcher ewig wie seyend und das tiefe Weibliche, zugleich die Wurzel Himmels und der Erde, und als solche ebenfalls die Pforte genannt wurde. Und Kap. 21 wusste von dem höchst zuverlässigen Geiste Taò's, der in Taò sey. Da eine solche Zugehörigkeit zu Taò mit gleich göttlichen Attributen von nichts Anderem ausgesagt wird, so dürfen wir wol unbedenklich annehmen, dass dieser aus den Tiefen der Dyas ausgehende Geist das Dritte sey, welches, zu jener hinzutretend, sie nun zur Trias vollendet, womit dann der innere Lebensprozess der Selbstentfaltung Taò's abschliesst. Und nun erst, als in diesen drei Gestalten der lebensvoll Eine Taò, wendet er sein reines Wollen, d. i. sein Thun

ohne Thun, dem ihm zum Object gewordenen Seyn zu, um in und aus diesem allen Dingen den Ursprung zu geben und sie hervorzubringen. — Wer die verschiedenen Aussagen unseres Denkers sorgfältig prüft und durch einander ergänzt, wird nicht finden, dass wir zuviel aus ihnen entwickelt oder gar Fremdes in sie hineingetragen hätten. Aber mit freudiger Verwunderung wird er bemerken, bis zu welcher reinen Höhe bei diesen alten Taò-Bekennern die Erkenntniss der göttlichen Trinität bereits gelangt war, welche, weil sie der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit Gottes angehört, auch in den höheren mythologischen Religionen, wenn auch nur beschränkt und verworren, zum Ausdruck gebracht war.

Nach der vorstehenden Erklärung würde nun freilich der von den chinesischen Auslegern zwischen dem ersten und zweiten Satzganzen angenommene Zusammenhang, wornach im zweiten genannt würde, was im ersten durch die Zahl bezeichnet ist, aufgehoben; allein diess fordert auch der Zweck dieser Aussagen im Fortschritt der Gedanken. Nicht ohne Grund wird in dem Nächstfolgenden an einen Ausspruch des 39. Kapitels erinnert. Dort war gezeigt, wie das Höhere, Entwickelte, zu seiner Grundlage das Niedere, Unentwickelte habe. Kap. 40 warf ein neues Schlaglicht auf diesen Gedanken, und Kap. 41 wies nach, wie bei den Menschen daraus eine Spannung zwischen Wesen und Erscheinung entstehe. Um nun von jenem Gedanken fortschreiten zu können, sollen ihn, bevor er in neuer Wendung und Anwendung zurückgerufen wird, unsere beiden Sätze als für Gott und Welt geltend belegen. Taò's unterschiedlose Abgründigkeit ist die einfache unscheinbare Grundlage, aus welcher er sich durch dreimal gesteigerte Selbstsetzung zur Schöpferherrlichkeit erhebt. Und in der Schöpfung selber ist das leblos Ruhende, der dunkle Niederschlag des Seyns, das *jin*, die niedrige Grundlage, aus welcher durch Aufnahme des belebend Thätigen, des *jâng*, und durch Erhebung beider zu einer Einheit mittelst des ausgleichenden und begränzenden Prinzips, des *khi*, die Weltfülle der Naturwesen hervorgeht.

²) Was das Leben Taò's und der ganzen Natur lehrt, das wollen die Menschen bei sich selber nicht gelten lassen. Sie wollen nicht anerkennen, dass die Grundlage ihres Seyns an und für sich selbst ein Hülfloses, Weniges, Werthloses ist, was doch Könige und Fürsten

aus Bescheidenheit anerkennen und womit sie zugestehen, was der letzte Vers des vorigen Kapitels sagte, dass Taò allein zu verleihen und zu vollenden vermag; weshalb sie gerade als Mächtige, Grosse und Treffliche anerkannt werden. Und nun folgt ein Paradoxon, von welchem nach seiner Einführungsformel (*kù wŏe*, vgl. Kap. 29, Anm. 2), nach seiner Allgemeinheit und seiner Fassung, sowie nach dem folgenden Satze, anzunehmen ist, dass es zu Laò-tsè's Zeit ein bekanntes Sprüchwort gewesen sey. Im Zusammenhange mit dem Voranstehenden hat es etwa den Sinn des Schriftwortes: Wer sich selbst erniedriget, wird erhöhet, wer sich selbst erhöht, wird erniedriget; doch sagt es noch allgemeiner: Wess man sich freiwillig entäussert, das wird Einem gewährt, was man sich anmaassen will, erlangt man nicht. Nach Laò-tsè Gesinnung würde es sagen: Wer sich seines Selbst entäussert, wird es gewinnen, wer sein Selbst voranstellt, wird es verlieren. Man wird an das Wort bei Lucas erinnert, (17,33): Wer suchet seine Seele zu erhalten, wird sie verlieren, und wer sie verlieren wird, wird sie lebendig machen. —

[3]) Die Ausleger wissen mit diesem Satze nichts anzufangen und einige erklären ihn sogar, als ob das Gegentheil dastände. Er wird sofort klar, wenn man die vorangehenden Worte für ein volksläufiges Sprüchwort erkennt. Laò-tsè hat sie aus der andern Menschen Munde genommen, und er hält ihnen als seine Lehre vor, was sie selbst lehren, aber weder gründlich verstehen noch befolgen.

[4]) Ohne Zweifel war auch diess ein allbekannter Spruch, wie ihn denn Khāng-hī's WB. (unter *liâng*) als eine alte Goldschmiedsinschrift anführt. »Sein Tod« oder »sein Sterben«, *khî sſè*, ist das Gegentheil von dem Sterben durch Andere, also, wie Stan. Julien richtig umschreibt, *une mort naturelle*. Wer gedächte hierbei nicht abermals des Spruches: Wer das Schwert nimmt, wird durch das Schwert umkommen? — *Liâng* heisst eigentlich ein Balken, Brückenbalken, dann das Feste, Harte, Starre. Wer mit Gewalt und Hartnäckigkeit vorgeht, will dadurch die Herrschaft seines Willens durchsetzen, verliert darüber aber das Leben. Er will gewinnen und büsst ein. Insofern ist dieser Spruch Erläuterung und Beleg des vorigen. Dem Nachsinnenden beweist er zugleich, dass dadurch sich ein Waltendes und Leitendes kundgiebt, das, obgleich es — und gerade weil es nie an sich hervortritt, das Allermächtigste und

Durchdringendste ist, so dass weder Gewalt noch Hartnäckigkeit vor ihm Stand hält.

[5]) Von den ebengenannten Gesichtspunkten aus will der Verfasser die Andern (»die Menschen«) mit ihren eignen Waffen schlagen, aus dem, was sie lehren, seine Lehre ableiten. Diese folgt dann im nächsten Kapitel. In den Worten: *ngû tsiāng ì wêi kiáo fú* bezieht sich das *ì* (»nehmend«) nicht auf *fú*, aber auch nicht, wie Hô-schángkūng will, auf das Subject des vorhergehenden Satzes, sondern auf den ganzen Inhalt desselben: »Ich werde daraus (es nehmend) machen *kiáo fú*, der Lehre Grund«. *Fú*, gewöhnlich »Vater«, wird zunächst durch *kiù* (6806), »Gesetz, Regel, Grundsatz« erklärt; es ist im Allgemeinen, wovon Jemand oder Etwas herkommt, und Vater ohne Zweifel die ursprüngliche Bedeutung. Etwas zum Grunde oder Ausgange einer Lehre machen, heisst, sie daraus ableiten.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Der Welt Allernachgiebigstes überwältigt der Welt Allerhärtestes.[1] Das Nicht-Seyende durchdringt das Zwischenraumlose.[2] Daraus erkenne ich des Nicht-Thuns Vortheil.[3] — Des Nicht-Redens Lehre, des Nicht-Thuns Vortheil, Wenige in der Welt erreichen sie.[4]

---

[1]) Es folgt nun, was Laò-tsè aus den von ihm aufgenommenen Volkssprüchen geschlossen hat. *Tschhî tschhìng* kam Kap. 12 im Sinne von Pferderennen vor. Als Zeitwort mit einem Object verbunden heisst es »voranrennen, überrennen«, und in übertragener Bedeutung »übertreffen, übermögen, überwältigen«. Das Nachgiebigste, Weichste zeigt sich mächtiger, als das Härteste. Die Interpreten denken hierbei an das Wasser, von dem dasselbe im 78. Kap. gesagt wird. Der Eine erinnert daran, dass es in Metall und Stein eindringe, der Andre, dass es Hügel und Berge umstürze. So richtig das ist, so kommt es dem Verfasser doch offenbar auf ein Höheres an, als das Wasser. Da das gleich folgende »Nicht-Seyende« wie wir früher gesehen, nur Taò sein kann, so zeigt der Zusammenhang, dass das »Allernachgiebigste« gleiche Bedeutung haben muss. Das Allerhärteste (die Vorliebe Laò-tsè, für Symmetrie des Ausdrucks spricht für die Lesart *thîan hià tschī tschî kiān*) ist sowol ethisch als physisch zu verstehen. Wie bei Stein und Fels, so auch bei dem Gewaltthätigen und Starren zeigt Taò sich nie hemmend und entgegenstemmend, nie beherrschend und Zwang übend, nie setzt er eigne Gewalt der Gewalt, eigne Härte der Härte entgegen; dem Natürlichen gegenüber ist das Übernatürliche, dem Seyenden gegen-

über das Überseyende das Allernachgiebigste, Biegsamste, Allem Weichende. Aber ohne eigne Gewalt und Härte weiss es den gewaltsamen Tod des Gewaltthätigen und Harten herbeizuführen. Auf Kampf verzichtend weiss es den Widersacher zu besiegen.

[2]) Das Nicht-Seyende ist ohne Zweifel Taò, von dem alles Seyn urständet, sowol sein eignes, als das der Weltwesen. *Wû jeù* kann hier nicht durch »Nicht-Seyn«, sondern, da eine Thätigkeit von ihm ausgesagt wird, nur durch das »Nicht-Seyende« übersetzt werden. Es kann damit ebensowol das lautere Wesen gemeint seyn, sofern es nur wesend, noch nicht seyend ist, als sofern es zwar seyend, aber im Vergleich zu dem geschöpflich Seyenden wie nicht seyend ist. So geht es ein in *(sjĭ jû)* oder durchdringt es »das Zwischenraumlose«, *wû kiān*. *Kiān* heisst ursprünglich »Thürspalte, Spalte«, dann »Öffnung, Zwischenraum«. *Wû kiān* ist also was keine Zwischenräume hat, das Continuirliche, Ungetheilte, was durchaus ein geschlossenes Ganze ausmacht, wie ein Individuum. So fasst es auch Hô-scháng-kūng, indem er trefflich bemerkt: »Taò — durchdringt die Geister und alles Lebendige«. Denn jedes geistige und lebendige Prinzip, jede geschöpfliche Monas, ist für alles Seyende, was nicht es selbst ist oder nicht sich unterworfen und in sein eignes Seyn hineingezogen hat, undurchdringlich, weil es ein Ungetheiltes ist; es schliesst aber nur aus, was wie es selbst, ein Seyendes ist, nicht Taò, dem es einen Widerstand nicht entgegensetzen kann.

[3]) Laò-tsè schloss daraus, dass der Gewaltthätige, Halsstarrige seiner Strafe nicht entgeht, er müsse Taò nicht widerstehen können, und daraus ergeben sich ihm die beiden allgemeinen Sätze, mit denen diess Kapitel beginnt. Nun aber wirkt Taò dergestalt durch seine blosse Anwesenheit, ohne selbst zu handeln, mithin nicht-thuend, und das erweist den Vortheil, das Gewinnbringende *(jeù ĭi)* des Nicht-Thuns. Denn das Thun findet Widerstand, setzt ihn sogar voraus, was beim Wirken durch blosse Kundgebung des Wesens nicht der Fall ist. In Wahrheit gewonnen wird daher nur durch das Nicht-Thun, nicht durch das Thun. Vom Thun gilt daher: wer es verliert oder darauf verzichtet, der gewinnt.

[4]) Lehre ohne Worte, schweigende Lehre kann nur geben, wer durch sittliche Grösse und Reinheit den Menschen zur Anschauung bringt, wie sie nicht seyen, und wie sie seyn sollen und können.

Nichts schreiet lauter, als das stumme Beispiel. Dadurch wird eine unwiderstehliche sittliche Macht ausgeübt, welche zur Erreichung der sittlichen Zwecke alles Thuns überhebt, mithin den erwünschten Vortheil oder Gewinn bringt ohne Thun. So zu lehren und zu gewinnen setzt indessen eine solche Vollendung der Persönlichkeit voraus, dass nur Wenige es dahin bringen. — Wir lesen den Schlusssatz mit Stan. Julien: *thîan hià hī kĭ tschī*. Minder verbürgt ist die Lesart: *thîan hià tschī hī jeù tschè tsāi*, »ach das ist selten in der Welt!« Bei unserm Schriftsteller spricht die geringere Wortfülle und die grössere Gedankenmenge für die Ursprünglichkeit, und das *kĭ* fügt doch den Gedanken der Erreichbarkeit jener Vorzüge hinzu.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Name oder Person, was ist näher? Person oder Besitz, was ist mehr? Erwerben oder verlieren, was ist schlimmer?[1] Daher —

»Wer zu sehr liebt,
Nothwendig gross drangiebt;
Wer viel ergiert,
Nothwendig stark verliert.[2]
Wer Gnüge kennt,
Wird nicht geschändt;
Wer still kann stehn,
Wird Fahr entgehn;[3]
Kann dabei lange dauern«.[4]

---

1) In welchem Sinne sich Laò-tsè das im 42. Kapitel angeführte sprüchwörtliche Paradoxon angeeignet habe, und was demnach eigentlich für Gewinn und Verlust achten sey, — mit Beantwortung dieser Frage beschäftigen sich dieses und die nächsten Kapitel. Dass die Person, das eigne Selbst *(schîn)*, Jedem näher liegen sollte, als der Name oder Ruhm vor der Welt, Jedem schätzbarer sein sollte, als der zeitliche Besitz von Hab und Gut, versteht sich eigentlich von selbst; und doch mag man wol fragen, ob dem auch so sey, wenn man sieht, wie viele ihre Person dransetzen, um Ruhm oder Reichthum zu erwerben. Gleichwol wird Jeder zugeben, dass Verlieren schlimmer, schmerzlicher ist, als Erwerben oder Erlangen. Und soviel Einer an Ruhm und Reichthum erwirbt, soviel verliert er an seinem Selbst, oder wie wir sagen würden, an seiner Seele. Und nicht allein diess, sondern er muss auch das Erworbene wieder aufgeben, und hat am Ende nur den Schmerz doppelten Verlustes.

[2]) Was unser Autor aus der dem Leser zugeschobenen Antwort auf die gestellten Fragen weiter schliesst, lässt er ein Verscitat aussprechen. Nach dem Zusammenhange, in welchen er es zu dem Vorhergesagten bringt, bezieht sich das »zu sehr lieben«, *schín ngái*, zunächst auf Ruhm und Besitz, war ursprünglich aber wol allgemeiner gedacht und in Bezug auf Alles, dem man eine grosse Leidenschaft widmet. Bei solcher Leidenschaft muss man die richtige Schätzung der Dinge verlieren, und um zu erreichen, was man liebt, giebt man oder wendet man beträchtlich dran. *Féi* heisst »ausstreuen, ausgeben, aufwenden, sich's kosten lassen, dransetzen«. In Laò-tsè's Sinne dürfte sich diess auf das Selbst beziehen, von dem man der Leidenschaft beträchtlich opfert. »Ergiert«, mit Gier ansammelt. *Thsâng* heisst »hüten, verbergen, ansammeln, aufhäufen«. »Wer viel aufhäuft, verliert nothwendig erheblich«, wenn er nehmlich verliert, was ja einmal, am Ende des Lebens, eintreten muss. Also: Was man leidenschaftlich liebt, möchte man gewinnen, und um es zu gewinnen, setzt man beträchtlich dran, was man also verliert. Was man aber auch gewinne und aufhäufe, je mehr es ist, desto grösser der Verlust, wenn man es einmal aufgeben muss.

[3]) Genügsamkeit und Zurückhaltung schützen vor jenem doppelten Verlust. Warum sollte man sie denn nicht vorziehn? Durch die Erste leidet man nicht an seine Ehre, denn »sich genügen wissen, schändet nicht«. Durch die Zweite entgeht man der Gefahr, welcher Leidenschaft entgegentreibt, denn »stillstehn zu wissen, gefährdet nicht«. *Tschì* heisst »stillstehn, stehn bleiben, anhalten«, und vor Etwas stillstehn bedeutet sich seiner enthalten. Khāng-hī's WB. erklärt es in unsrer Stelle für synonym mit *tsŭ*, sich genügen, also gleichsam b e i Etwas stehn bleiben.

[4]) Zu entscheiden, ob dieser Spruch noch zu den Versen gehöre oder ein Zusatz Laò-tsè's sey, kann nur dem Gefühle für poetische Abrundung überlassen werden, wornach wir uns für das Erste erklären müssen. Sehr gut bemerkt Hô-schàng-kūng zu dieser Stelle: »Weiss der Mensch stillzustehn und sich zu genügen, so hat er Glück und Gut in sich selbst. Sich selbst beherrschend, beschwert er seinen Geist nicht; ein Land beherrschend, drückt er das Volk nicht; drum kann er lange dauern«; — weder sich selbst reibt er auf, noch gefährdet ihn äussere Gewalt.

Fünfundvierzigstes Kapitel.

»Der recht Vollkommne ist wie unzulänglich;
Wess e r gebraucht, ist unvergänglich.
Der recht Erfüllte ist wie leer;
Wess e r gebraucht, erschöpft sich nimmermehr.
Der recht Gerade ist wie krumm,
Der recht Gescheidte ist wie dumm,
Der recht Beredte ist wie stumm«.[1]

Unruhe überwindet Kälte, Ruhe überwindet Hitze. Der Reine, Ruhige wird der Welt Richtmaass.[2]

---

1) Nachdem Laò-tsè gelehrt, man solle verzichten, um zu gewinnen (Kap. 42), auch auf das eigne Thun verzichten (Kap. 43), denn was man damit gewinne, sey in Wahrheit doch nur Verlust (Kap. 44), so zeigt er nun, wie der heilige Mensch sich des eignen Hervortretens und Darbietens enthalte und doch gerade dadurch für die Welt seinen höchsten Zweck erreiche. Für das Erstere nimmt er abermals ein Verscitat zum Ausdruck seiner Gedanken. Der recht (hier, wie in den folgenden Versen, chinesisch *tá*, eigentlich »gross«, *magnopere*) — der recht Vollkommene ist wie *khiĕ*, in heutiger Aussprache *khiüe*, ursprünglich »zerbrochenes Gefäss, Scherben«, sodann »mangelhaft, unbrauchbar«, also das Gegentheil von Vollkommenheit; er i s t wie unzulänglich; nicht stellt er sich so, auch nicht betrachtet er seine Vollkommenheit wie mangelhaft, sondern wirklich ist er so, wie wenn die Vollkommenheit ihm mangele. Denn nicht durch sich oder an sich ist er vollkommen, sondern durch das, dessen er gebraucht, d. h. wodurch er wirkt, woher er nimmt, durch die Quelle

aller Vollkommenheit, an welcher er festhält, die ein *pŭ piĕ*, ein »nie Zerreissendes, nie sich Abnutzendes, nie mangelhaft oder unvollkommen Werdendes« ist. Ebenso, wer recht erfüllt ist in seinem Innern von Dem, der auch in die Geister eingeht, ist wirklich an sich wie leer; es ist ja das im Vergleich mit seinem und der ganzen Welt Seyn Nicht-Seyende, was ihn erfüllt. Aber diess, was er anwendet, woraus er nimmt, entleert sich nie: »Er wendet an Unerschöpfliches«. — Die drei letzten Verse beschränken sich darauf, in gleicher Weise wie Vers 1 und 3 das Verhalten des recht Geraden oder Getreuen *(tá tschĭ)*, des recht Gescheidten oder Befähigten *(tá khiào)* und des recht Beredten *(tá piān)* zu schildern; er ist wie krumm *(sjŏ khiüe)*, wie dumm oder unfähig *(sjŏ tschüe)*, wie stammelnd oder schwerzüngig, denn diess heisst *nüe* eigentlich nur. Die Ergänzungen, welche Vers 2 und 4 enthielten, fehlen hier, da sie jeder hinzudenken kann. Und so sagen denn die angeführten Verse im Ganzen, derjenige, welcher in der vollen inneren Gegenwart des unerschöpflich Allvollkommenen lebe, wisse und wolle nichts von eignen persönlichen Vorzügen, trete mit denselben nicht hervor und erscheine daher als ihrer entbehrend, und gerade darin bestehe sein grösster Vorzug.

[2]) Dass Unruhe, heftige Bewegung *(tsáo)* die Kälte, Ruhe, Nichtbewegung *(tsíng)* die Hitze überwinde, ist im Natürlichen eine bekannte Erscheinung, welche jedoch nur erwähnt wird, damit man sie sofort auf das Sittliche übertrage. In der Welt, der weltlichen Ordnung, dem Reiche *(thîan hià)*, d. i. in der sittlichen Ordnung, ist nicht die Kälte, die Leidenschaftslosigkeit, sondern die Hitze der Begierden und Leidenschaften zu fürchten und zu bekämpfen. Durch unruhige, heftige Gegenbewegung würde sie nur gesteigert, würden die noch Leidenschaftslosen nur erhitzt werden. Ist aber im heissen Weltgewirre ein Reiner, ein lauterer und klarer Mensch, der in überlegener Ruhe verharrt, so richten alle Blicke sich sofort auf ihn; ohne Reden, Thun, Eingreifen wirkt er beruhigend, durch sein blosses Wesen und Verhalten wird er sowol Offenbarer des rechten Lebensgesetzes, als Mahner und Treiber zu dessen Erfüllung, und dadurch Richtmass (*tschíng* = die rechte, alles in richtige Ordnung bringende Autorität) der Welt, des Reiches. Ein Solcher ist in den voranstehenden Versen geschildert, der bei all seinen hohen und

edlen Eigenschaften in ruhiger Zurückhaltung verbleibt. Laò-tsè weiset hier, wie öfter, auf das Ideal hin, ohne dessen Verwirklichung in der Vergangenheit und Gegenwart zu behaupten.

Man gestatte dazu eine Bemerkung. Manche dürften rasch damit bei der Hand seyn, unsern Denker im tadelnden Sinne einen Idealisten zu nennen, weil er nicht nur eine so reine, hohe, selbstverzichtende Sittlichkeit verlangt, sondern ihr auch die grössten Wirkungen auf die Welt verheisst. Was das Erste betrifft, so fordert Christus, der Herr, von dem sittlichen Menschen nicht weniger, eher mehr, und kein Einsichtiger hat diess je getadelt. Auf das Zweite aber ist zu erwiedern, dass man doch nur einmal Ernst machen möge mit der völligen Darstellung des sittlichen Ideales an der eignen Person, um zu erleben, welch ausserordentliche Wirkungen man, zwar nicht plötzlich, sicher aber allmählich, dadurch in immer grösseren Kreisen ausüben werde. Annähernde Beispiele fehlen in der Geschichte nicht. Die Frage ist nicht eine theoretische, sondern eine praktische. Beugte die Menschheit sich nicht mehr der reinen sittlichen Hoheit, so verdiente sie unterzugehn und würde untergehn.

Sechsundvierzigstes Kapitel.

Hat das Reich Taò, so behält man Gangrosse zur Felddüngung; hat das Reich nicht Taò, so leben Kriegsrosse im Auslande.[1]

»Kein grössrer Frevel, als Gelüst erlaubt zu nennen;
Kein grössres Unheil, als Genügen nicht zu kennen;
Kein grössres Laster, als nach Mehrbesitz zu brennen«.[2]

Drum, wer sich zu genügen weiss, hat ewig genug.[3]

---

1) Dass nicht jeder Gewinn Gewinn sey, dass Ungenügsamkeit und Habsucht an sich sündlich und in ihren Folgen verderblich seien, wird nun an grösseren Verhältnissen gezeigt. Die beiden ersten Sätze übergehen die Mittelursachen des öffentlichen Leidens oder Wolseyns und weisen auf das Verhältniss zu Taò als auf die Grundursache. Man sieht, dass von Krieg und Frieden geredet wird, weshalb *thîan hià* vorwiegend in politischer Beziehung, als »das Reich«, zu fassen ist. Den Anfangssatz auf die Vergangenheit zu beziehen, giebt der Text nicht die mindeste Veranlassung. *Khiŏ,* in activer Bedeutung, heisst »anhalten, festhalten, behalten«. *Tseù,* »gehen, laufen, Gang, Lauf«, steht hier als Bestimmungswort zu *mà;* *tseù mà* sind daher »Gang- oder Laufrosse«, — soviel als Arbeitspferde, im Gegensatz zu *sťúng mà,* »Kriegsrosse«. *Sĕng* im zweiten

Satze durch *nasci* zu übersetzen, da es ebenso gut *vivere* bedeutet, möchte um so weniger Anlass seyn, als man im Kriege nicht gerade Pferde zu züchten pflegt. — Die beiden Nachsätze sollen in concretem Ausdrucke vom Segen des Friedens, bei dem man ungestört des Landbaues pflege zu Ernährung und Wolstand Aller, und vom Unsegen des Krieges sagen, der diese Verhältnisse zerrüttet. Beides sey davon abhängig, ob das Reich Taò habe, d. h. sich an ihn halte und ihm folge, oder nicht; doch wird es nur als Folge dieses Verhaltens, nicht als besondre Erweisung Taò's bezeichnet. Dass Laò-tsè beim »Reiche« insbesòndre — nach Hô-schàng-küng's Andeutung — die Herrschenden im Auge habe, ergiebt sich theils aus der Bedeutung, die er ihnen überhaupt zuschreibt, theils aus den folgenden Versen.

2) Nach dem Zusammenhange, in welchen die Verse zu dem Vorigen gebracht sind, sind die Übel, die sie bezeichnen, ebenso als Folgen des Abfalls von Taò, wie als Ursachen des Kriegsunglückes anzusehen. Die Regierenden und Mächtigen sind dabei zunächst gemeint, ohne die Anwendung auf Andre auszuschliessen. Als grössten Frevel oder grösste Sünde (*tsúi*) bezeichnet der 1. Vers, »sich das Begehren, das Gelüsten gestatten«, *khò jü*; denn *khò* heisst ausser »können«, auch »dürfen, erlaubt seyn, sich gestatten«. Man wird dabei an das tiefsinnige zehnte Gebot erinnert. An dem Gelüsten nach dem, was man nicht hat, entzündet sich die Unzufriedenheit mit dem, was man hat; diess, dass man kein Genüge kennt, sich »nicht zu genügen weiss« (*pŭ tschī tsŭ*), heisst das grösste Unheil, *hó*, was ein selbstverschuldetes Unglück bedeutet, also gleichfalls als Vorwurf gemeint ist. Jenes Gelüsten und diese Ungenüge erzeugen dann als grösstes Laster das Begehren nach Erwerb, die Sucht nach Mehrbesitz, hier im engeren Sinne die Eroberungssucht, welche sodann zum Kriege führt. So hat es schon vor 2400 Jahren der chinesische Weltweise als Sünde, Heillosigkeit und Laster gekennzeichnet, wenn ein Staat sich der Nachbarländer gelüsten lässt, es ihm an der erreichten Grösse und Macht nicht genügt, und er seiner daraus erwachsenen Eroberungssucht nachgiebt, um verbündete Länder wider ihren Willen zu unterwerfen. Wie sollten es denn Christen beurtheilen, wenn dergleichen unter Christen geschieht? Aber es scheint, als ob das sittliche Urtheil nach

2400 Jahren und trotz des Christenthums eher gesunken als gestiegen wäre.

3) Eine andre Lesart heisst: *kù tschī tsŭ tschī tsŭ*, *tschhâng tsŭ*, »drum, wer des Genügens Genüge kennt« (wer weiss, dass das Genügende genug ist), »hat ewig genug«. Es scheint damit auf das Kennen des Ewiggenügenden angespielt zu werden. Hat man Gott, so hat man auch genug.

Siebenundvierzigstes Kapitel.

Nicht ausgehend zur Thür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg.[1] Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man.[2] Weshalb der heilige Mensch —

»Nicht hingeht, und kennt,
Nicht sieht, und benennt,
Nicht thut, und vollendt«.[3]

---

1) Den Gedanken, dass man durch Verzichten gewinne, führt diess Kapitel weiter aus, indem es zeigt, dass man unter Entsagen auf alles äusserliche Dazuthun das, was zu wissen noth ist, gar wol erkennen und auch so seinen Zweck erreichen könne. Die Eingangssprüche kann Jeder auf sich anwenden. Der Mikrokosmos ist Spiegel und Lehrbuch des Makrokosmos. Wer sich selbst und seine Hausgenossen gründlich kennt, kennt auch die übrige Menschenwelt. Wer an sich und an ihnen des Himmels Weg, d. i. sein Gesetz und seine Verfahrensweise, beobachtet, nimmt sie wahr, ohne auf die Gasse hinausblicken zu müssen. Dass *taò* hier diesen Sinn habe und nicht das göttliche Wesen bezeichnen, höchstens auf dasselbe hinwinken solle, zeigt der vorausgehende Genitiv *thîan*, des Himmels, wozu das *thîan taò* in Kap. 73 und 77 zu vergleichen ist. In dieser Redeweise tritt vielmehr *thîan* an die Stelle des Gottesbegriffs *taò*. Laò-tsè bequemt sich in beiden Ausdrücken dem gemeinüblichen Gebrauche, und die Übersetzung von Chalmers »*celestial Tau*« ist daher nicht zu billigen.

2) Wörtlich: »Dess Ausgehn je ferner, dess Erkennen je weniger«. Nur am Kleinen kann man das Grosse, am Nahen das

Entfernte, am Besonderen das Allgemeine kennen lernen. Je mehr man ins Grosse, Weite, Allgemeine geht, desto mehr schwindet dem Blick das Enge, Concrete, in welchem allein Aufschluss über jenes zu finden ist; wie denn auch schon sinnlich die Dinge, von denen man sich entfernt, immer undeutlicher und unerkennbarer werden. Je mehr der Mensch aus sich selbst hinausgeht, sich in die Aussenwelt verliert, desto weniger kommt er zur Selbsterkenntniss, welche die Grundlage aller Erkenntniss ist. Von diesem Gesichtspunkte aus die ersten Sätze auch so aufzufassen, dass nur der die Welt kennen lerne, der nicht aus der Thür geht, nur der des Himmels Weg sehe, der nicht aus dem Fenster blickt, dürfte der paradoxen Weise Laò-tsè's ganz gemäss seyn. Wir halten es für zufällig, dass sich zu *taò* »Weg«, das spätere *schào*, »weniger«, als Reim verhält.

3) Was auf die Worte »Drum, der heilige Mensch« folgt, sind offenbar drei Verse, wenn sich im Grundtext auch nur die beiden letzten reimen. Bei dem Schlussworte des ersten findet sich eine doppelte Lesart. Statt *tschī*, erkennen, lesen Einige *tschí*, anlangen; wornach es hiesse: »er geht nicht vor und langt an«, welcher Lesart sich Julien anschliesst. Dadurch wird jedoch nicht bloss ein ganz fremder Gedanke hereingebracht, sondern die Beziehung auf das Vorhergehende, welche das Citat erst rechtfertiget, verwischt. *Tschī* dürfte daher die richtige Lesart seyn. Der Sinn ist: Der heilige Mensch wandert nicht hinaus um die Erkenntniss zu suchen, dennoch findet er sie; er bedarf nicht des sinnlichen Anblicks, um etwas richtig zu bezeichnen, dennoch giebt er ihm seinen rechten Namen; er verliert sich nicht in äusserliche Thätigkeit, um seine Aufgabe zu vollenden, und dennoch vollendet er sie. —

Obgleich Laò-tsè niemals sich selbst einen heiligen Menschen nennt, so hat ihm diess Ideal doch sicherlich immer vorgeschwebt und schwerlich hat er mit Überlegung etwas gethan, was demselben widerspräche. Auch das ist schwerlich anzunehmen, dass er von dem Heiligen etwas aussage, dem er selbst bereits offenbar entgegengehandelt. Ebendeshalb dürfte aber diess Kapitel eine schlagende Widerlegung dessen seyn, was die spätere Sage und, auf sie gestützt, Abel Rémusat von weiten Reisen unsres Philosophen in die Westländer, »um dort Weisheit zu suchen«, wissen wollen.

Achtundvierzigstes Kapitel.

Wer thut im Lernen, nimmt täglich zu; wer thut in Taò, nimmt täglich ab; nimmt ab und nimmt weiter ab, um anzulangen am Nicht-Thun.[1] Er thut nicht, und doch ist er nicht unthätig.[2] Bekommt er das Reich, (so ist es) immer durch Nicht-Geschäftigkeit.[3] Solange Einer Geschäftigkeit hat, verdient er nicht, das Reich zu bekommen.[4]

---

1) Noch bis in dieses Kapitel reicht die Ausführung des Paradoxons vom Verlieren und Gewinnen, und von jenem wird hier sogar der Erwerb der Reichsherrschaft abhängig gemacht. Zunächst knüpft Laò-tsè an das von den emporstrebenden Weltförmigen (damals wie jetzt) so eifrig betriebene äusserliche Lernen an, gegen welches er sich schon Kap. 20 erklärte. Wer sich in diesem Sinne den Erwerb von Kenntnissen, das Wissen von dem, was Andre gewusst haben, das Lernen zum Geschäft macht *(wêi hiŏ)*, der häuft allerdings des Angeeigneten immer mehr an, während er das Selbsteigne zu mehren vermeint; denn »das Wissen blähet auf«. Wer dagegen zum Gegenstande seines Thuns Taò hat *(wêi taò)*, der entkleidet sich immer mehr alles Weltlichen und Unächten, alles Eigenen und Selbstischen, und das Ende dieser Entkleidung ist Verzicht auf alles eigne Thun. Er hat überhaupt ein andres Ziel als Jener. Nicht sein Selbst ist dieses, sondern Taò, und ihn gewinnt er durch den Verlust seiner Eigenheit. Je mehr er in diesem Streben verzichtet auf alles eigne Thun, desto mehr nimmt er zu im wahren Seyn.

2) Er wird dadurch Taò ähnlich, von welchem im 37. Kap.

dasselbe ausgesagt wurde. Beim Menschen erhält diess jedoch andre Beziehung. »Er ist ohne Thun und doch ohne Nichts-Thun«; — dieser Zusatz entfernt jeden Gedanken an (den späteren) buddhistischen Quietismus, dem auch die meisten nichtbuddhistischen Interpreten nicht ganz fremd geblieben sind. Indess darf man nicht übersetzen: »und doch ist nichts, das er nicht thun könne«, oder »was ihm unmöglich wäre«. *Ôll wû pŭ wêi* kann nicht gefasst werden, als sey das *wû* von *pŭ wêi* abhängig, vielmehr verhält es sich umgekehrt, und kann nur heissen: er ist nicht unthätig. Auch hörten wir bereits, wie der heilige Mensch allen Wesen liebevoll hilft, sie versorgt u. s. w., und heisst es dennoch, er sey ein nicht Thuender, so kann diess nur den Sinn haben, dass er diess Thun sich nicht zueignet, dass er es thut als thäte er es nicht, wie denn auch gesagt ist, er stütze sich nicht darauf, mache sich nichts daraus. Diess die eine Seite. Die andre aber ist, dass er, Mensch unter Menschen, durch die edle Grossheit und Reinheit seines Wesens überwindend und veredelnd auf Alle wirkt, und so ohne Thun dennoch thätig ist.

[3]) Wir folgen mit Stan. Julien der wahrscheinlich älteren Lesart: *thsiù thîan hià*. Die jüngere: *kù thsiù thîan hià tschè*, ist jedoch in dem Relativum *tschè* Ausdruck des richtigen grammatischen Gefühls, denn in *thsiù* liegt das Subject. Die folgenden Worte sind dann declarativ: »Wer das Reich bekommt (bekommt es) immerdar wegen Nicht-Geschäftigkeit«. *Thsiù* ist sofern doppelsinnig, als es sowol »empfangen« als »in Besitz nehmen« heisst. Nun ist zwar von einer widerrechtlichen Zueignung der Reichsherrschaft nicht die Rede, allein da von jeher in China der Kaiser seinen Nachfolger selbst bestimmte, so konnten es seine Nachkommen sich ja allerdings zum Geschäft machen, durch regsames Hervorthun untereinander zu wetteifern, um die Augen des Kaisers für jene Wahl auf sich zu lenken. Der Satz kann daher den Sinn haben, es werde nur der jenes Ziel erreichen, der selbst nichts dazu thue. Der erwähnte Doppelsinn von *thsiù* macht es jedoch wahrscheinlicher, dass gemeint sey, wer das Reich erhalte, der werde dessen erst wirklich Herr durch Verzicht auf alle Thaten und Unternehmungen, welche über das oben gedachte Nichtunthätigseyn hinausgehn.

[4]) So lange der vielleicht oder wirklich zum Reich Berufene noch in jenem Sinne thätig und handelnd sich hervorzuthun strebt,

solange steht ihm auch noch seine Person im Vordergrunde, und er hat durch Taò noch nicht der Selbstheit und Eigenheit entsagt, verdient daher nicht (*pŭ tsŭ*, genügt nicht, ist unzulänglich), das Reich zu bekommen. Es wird überhaupt nicht oder doch nicht in Wahrheit sein werden. Diess richtet sich gegen die thatenlustige Grossmannssucht und Vielregiererei der Herrscher. Erst wenn sie diese verlieren, gewinnen sie das Reich.

Neunundvierzigstes Kapitel.

Der heilige Mensch hat kein beharrlich Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz.[1] Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit.[2] Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, dass er durch die Welt sein Herz verunreinige.[3] Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie Alle Kinder.[4]

---

1) Auch auf den Ruhm der Consequenz verzichtet der Heilige. Consequent wäre es, gegen den Nichtguten nicht gut, gegen den Nichtaufrichtigen nicht aufrichtig zu seyn. Allein das wäre eine Verletzung der Tugend und der Lauterkeit des Herzens, welche er um so mehr scheuet, als gerade er Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit ist und Vorbild Aller seyn soll, die mit ihm verglichen, Unmündige sind, was doch sein Herz erbarmt, sie mit väterlicher Weisheit und Liebe zu erziehen. Aus diesem Gedankengange des Kapitels ergiebt sich die Erklärung des Anfanges. Nicht das kann die Meinung seyn, dass der heilige Mensch die Meinungen und Gesinnungen der Menge annehme oder nach ihnen sich richte, — das dürfte eher sein Herz verunreinigen und trüben, was er ja fürchtet; auch soll er Richtmaass für das Volk und nicht das Volk Richtmaass für ihn seyn, — sondern gemeint ist, dass er auf die Beharrlichkeit (*tschhâng* heisst zunächst »beharren, beharrlich«, *hêng*) seines Herzens verzichte und nicht darin fest und consequent erscheinen wolle, dass

er nach seinem eignen Maassstabe alle Andern beurtheile und behandle; indem er vielmehr »aus (*ì*) der hundert Geschlechter Herzen macht (*wêi*) sein Herz«, d. h. ihre Herzen für sein Herz ansieht (*ì . . . . wêi* bekanntlich soviel als *existimare*, *habere pro*), mit ihnen Allen fühlt, kurz, sie liebt wie sich selber.

²) Die Rede geht hier in die erste Person über, da Laò-tsè diess ohne Anmaassung von sich sagen kann, obgleich es ebenso von dem heiligen Menschen gilt. Wer aber wirklich Jedermann ohne Unterschied gut und aufrichtig behandelt, darf diess auch unbedenklich von sich aussagen. *Schîn tschì*, »der Gute«, steht in absoluter Stellung, und in dem folgenden *ngù schîn tschī* bekommt *schîn* zeitwortliche Bedeutung, gleichsam »ich gute ihn«, d. h. nehme ihn als Guten und bin daher auch gut gegen ihn. Mit *sìn*, »aufrichtig, ächt, treu«, hat es dieselbe Bewandtniss. Gut auch gegen den Bösen, treu auch gegen den Untreuen zu seyn, erinnert an die zartesten Forderungen christlicher Ethik. Zu dieser Höhe hat sich Khùng-tsè nie erhoben; sein Standpunkt blieb immer der der beharrlichen Vergeltung. Übrigens beweist jenes Verfahren des heiligen Menschen, für den Laò-tsè gewissermassen eintritt, dass ihm wirklich »der hundert Geschlechter Herzen für sein Herz gelten«. Ferner enthält es nicht nur eine grosse erzieherische Weisheit, indem es durch Beschämung bessert, sondern es ist auch gerade das Richtige für die sittliche Selbstbewahrung.

³) »Voller Furcht«; *tschhǔ tschhǔ* (2803) oder nach andrer Lesart *thiĕ thiĕ* (2932) ist augmentative Verdoppelung, die Fortdauer anzeigend: »immer fürchtend«. *Wéi*, hier in dritter Betonung, ist Präposition, und *thîan hià* Instrumentalis; abhängig von *wéi* ist erst *huân*, so dass *wéi thîan hià huân khî sīn* buchstäblich heissen würde: »wegen durch die Welt Verunreinigens sein Herz«; denn *huân* als Zeitwort heisst »trüben, verunreinigen, vermischen, verwirren«. Es ist daher ebensowenig in diesen Worten der Sinn, dass er dieselben Gesinnungen für Alle bewahre, als dass er sein Gemüth in Sympathie mit Allen mische; sondern das wird von dem heiligen Menschen gesagt, dass er, in der Welt seyend, stets Furcht habe, dass er durch die Welt sein Herz verwirre, trübe, verunreinige. Und diess fürchtet er nicht bloss seinetwegen, sondern auch desshalb, weil er dann nicht mehr reines Vorbild Aller seyn, nicht ohne Worte

lehren, ohne Thun seine Aufgabe erfüllen könnte. Diess bildet gerade den Übergang zu dem Folgenden. Denn —

[4]) »Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge«, — nicht desshalb, weil sie sich verwundern, dass er Gute und Böse gleichmässig behandelt, sondern weil der heilige Mensch an sich schon die auffallendste Erscheinung, das grösste Räthsel und die höchste Autorität für sie ist; wir dürfen hinzufügen, weil das Göttliche, vor dem sich zu beugen jeder Menschenseele das Postulat innewohnt, aus ihm sich manifestirt. Und weil sie mit Spannung auf ihn hören und mit vollstem Vertrauen zu ihm aufblicken, darum stellt er sich zu ihnen wie ein Vater zu Kindern in Liebe, Fürsorge und Leitung und in sorglicher Behutsamkeit für die Unbeflecktheit des eignen Wandels. — *Hâi*, Kind, Kindlein, steht hier ebenfalls in verbaler Bedeutung, wie wenn wir sagten: »Der heilige Mensch — alle kindet er sie«, d. h. er betrachtet und behandelt sie wie seine Kinder.

Fünfzigstes Kapitel.

Ausgehn zum Leben ist Eingehn zum Sterben.[1] »Des Lebens Gesellen sind dreizehn, des Sterbens Gesellen dreizehn. Lebt der Mensch, so regt er der tödtlichen Stellen auch dreizehn«.[2] Warum das? Wegen seiner Lebenslust Übermaasses.[3] Denn wir hören: »Wer das Leben zu erfassen weiss, geht geradezu ohne zu fliehn vor Nashorn und Tiger; geht in ein Kriegsheer ohne anzulegen Panzer und Waffen. Das Nashorn hat nicht wo es sein Horn einstosse, der Tiger hat nicht wo er seine Klauen einschlage, Waffen haben nicht wo sie ihre Schneide einbringen«. Warum das? Weil er keine tödtliche Stelle hat.[4]

---

[1]) Auch dieses Kapitel dient noch zur endlichen Ausführung der Lehre vom »Verlieren oder Verzichten um zu gewinnen«, indem es nun den Satz recht eigentlich in's Auge fasst, dass man das Leben nur gewinne, wenn man auf das Leben verzichte, dass man durch das Eingehn auf das Sterben den Tod überwinde. — Der erste Satz ist doppelsinnig, wie das Folgende zeigt, indem Leben und Sterben einmal im natürlichen, einmal im übernatürlichen Sinne gefasst werden. *Tschhŭ sēng* könnte allerdings in anderm Zusammenhange heissen »aus dem Leben hinausgehen«. Wollte man es hier in diesem Sinne nehmen, so stände ein so platter Gemeinplatz da, wie wir ihn bei Laò-tsè nicht voraussetzen können. Allein *tschhŭ* heisst nicht bloss »aus etwas hinausgehn«, sondern auch »in etwas hinausgehen«, in welchem Sinne z. B. *tschhŭ tschi* (16) »in die Welt ausgehen«,

nehmlich »zur Welt kommen« heisst, und Khāng-hī's WB. es gerade durch *sēng=nasci* erklärt. So ist es, und auch das ganz entsprechende »Ausgehn zum Leben«, hier zu verstehen. Heraustretend in das natürliche Leben, haben wir eben damit das Sterben begonnen; der Tod ist nur dessen letzter Act. Leben selbst ist Sterben, ist die stete Hinbewegung zum Tode. Lebend, kommen wir um das Leben. Aber die Geburt der Seele in das wahre, in das göttliche Leben, ihr Ausgehen in dieses, ist Eingang zum Sterben für die Welt, für die Begierden und Leidenschaften. Je mehr sie zum Leben kommt, desto mehr stirbt sie in diesem Sinne zu ihrem Heile. So überwindet das Leben des geistlichen Sterbens das Sterben des natürlichen Lebens. — Dass dieser Doppelsinn vorliege, zeigt nicht nur der Verfolg, es zeigen es auch die chinesischen Ausleger, von denen Einige nur die natürliche, Andre (wie Hô-scháng-kūng) nur die geistliche Seite auffassen.

[2]) Die Worte *sēng tschī tû* und *ssè tschī tû* übersetzt Julien durch *causes de vie, causes de mort*, Chalmers durch *ministers of live, ministers of death*. *Tû* ist ein bildlicher Ausdruck, den wir in derselben Anwendung Kap. 76 antreffen. Als Hauptwort heisst es ursprünglich »Fussgänger«, dann auch »Begleiter, Geselle, Schüler«. Kap. 76 bemerkt, Alles trete schwach und nachgiebig in's Leben und sterbe stark und hart, und deshalb wird dort Schwäche und Nachgiebigkeit *sēng tschī tû*, Stärke und Härte *ssè tschī tû* genannt. Wir meinen daher *tû*, im Sinne von Gefährte, Geselle auffassen zu sollen; es ist das, was sich dem Leben, was sich dem Sterben gesellet. Berechtigt uns nun Kap. 76 auch wol, zu den dreizehn lebenbegleitenden Stücken Schwäche und Weichheit, zu den dreizehn sterbenbegleitenden Stärke und Härte zu nehmen, so finden wir doch nicht den geringsten Aufschluss über die elf übrigen Stücke der einen oder der andern Art. Die Versuche der chinesischen Erklärer, diesen Mangel zu ergänzen, sind ganz willkürlich. Eben so dunkel ist der folgende Satz. *Túng* ist von einem abhängigen Substantiv gefolgt, steht daher als actives Zeitwort und heisst als solches »bewegen, regen, erregen«. *Ssè tí* wird von Julien einfach durch *trépas*, von Chalmers durch *place of death* wiedergegeben. *Tí*, ursprünglich »die Erde«, auch »das Land«, heisst in übertragener Bedeutung »Grundlage, Sitz, Stelle«. Unter *ssè tí* dürften daher Sitze des Todes, tödtliche Stellen, Grundlagen für den Tod zu verstehen seyn; und deren *(tschì)* sind »auch

dreizehn« — *ǐ schĭ jeù sān*, was sich mithin nicht auf die dreizehn Sterbensgesellen beziehen kann, da sonst ein *thsè* oder ein andres Demonstrativum dabei stehn müsste. Es wird vielmehr anzunehmen seyn, dass diese dreizehn Todesstellen sich als die Grundlagen oder Stützpunkte für die Todesgesellen verhalten. Ein Weiteres lässt sich darüber kaum sagen. Nun aber ist schwer zu denken, dass Laò-tsè etwas für seine Leser durchaus Unverständliches hat vorbringen wollen, und doch findet sich in seiner ganzen Schrift kein Aufschluss über diese dreimal Dreizehn. Erklärlich wird diess Verfahren nur, wenn wir annehmen, er habe diese ganze Stelle, vielleicht mit Hinzurechnung der Anfangsworte, aus einer damals bekannten älteren taòistischen Schrift (vielleicht dem *Hoâng-tì schū)* entnommen, in welcher sich auch die nähere Nachweisung jener Punkte gefunden. Eine Bestätigung dieser Annahme ist das angeschlossene: »Warum das« *(jû hô kû)?* welches sich genau so am Schlusse der späteren Aussprüche findet, die durch das einleitende *kái wên*, »denn wir hören«, ausdrücklich als ein Citat gekennzeichnet sind.

[3]) Blieb uns das Besondere der vorangegangenen Aussprüche unauflöslich, so dürfte der allgemeine Gedanke doch dieser seyn: Den Eigenschaften, welche das Leben begleiten und daher ausweisen, stehen eben so viel entgegengesetzte Eigenschaften gegenüber, welche Begleiter und deshalb Zeichen des Sterbens sind; diese letzteren beruhen auf eben so viel inneren Ursachen, welche der Mensch, sofern er sich dem Leben hingiebt, in Trieb und Bewegung setzt, wodurch sie ihn dem Tode zuführen. Auf diess Letztere bezieht sich die Frage: Warum das? Und die eben so paradoxe als richtige Antwort ist: Gerade dadurch treibt er sich dem Tode entgegen, dass er zu viel, zu begierig lebt, und so durch das Leben das Leben aufzehrt. Der Verdoppelung *sēng sēng* würde ein deutsches, nach Analogie von Lebemann gebildetes Lebeleben entsprechen.

[4]) »Wer taugt zu ergreifen das Leben« — *schĕn nië sēng tschì*, — der hat, nach den Schlussworten, »keine tödtlichen Stellen, keine Sitze des Todes«, *wû ssè tì;* mithin kann *sēng* hier nicht das natürliche Leben, das Leibesleben, sondern nur das geistige, überleibliche Leben bezeichnen, das mit dem Sterben nichts zu schaffen hat. Nur dieses ist das wahre Leben, und wer es zu erfassen weiss, kann es von Leibesgefahren nie bedroht finden, weder von den Hörnern

und Tatzen wilder Bestien, noch von den Waffen feindlicher Heere; er flieht sie daher auf seinem Wege nicht, bedarf auch keines Schutzes wider sie. Das Leben oder Sterben des Leibes hat gegen dieses Leben gar keine Bedeutung für ihn. Sein rechtes Leben kennt keinen Tod, und dem Leben, das dem Sterben zutreibt, ist er abgestorben.

Einundfünfzigstes Kapitel.

Taò erzeugt sie, seine Macht erhält sie, sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie: daher von allen Wesen Keines, das nicht anbete Taò und verehre seine Macht.[1] Taò's Anbetung, seiner Macht Verehrung ist Niemandes Gebot und immerdar freiwillig.[2] Denn Taò erzeugt sie, erhält sie, zieht sie gross, bildet sie aus, vollendet sie, reifet sie, verpflegt sie, beschirmet sie.[3] Erzeugen und nicht besitzen, thun und nichts drauf geben, grossziehn und nicht beherrschen, — das heisst tiefe Tugend.[4]

---

[1]) Diess Kapitel kehrt zur Betrachtung des göttlichen Wesens zurück, um zu zeigen, wie dessen liebevolle Fürsorge allen Wesen in vollkommener Selbstlosigkeit zugewendet sey, wodurch es der höchste ethische Anziehungspunkt und ethisches Urbild wird. Zugleich wird damit der Übergang zu der Betrachtung der Bürgschaft für die persönliche Fortdauer im Tode gewonnen, wodurch das nächste Kapitel an das vorige angeschlossen wird und dann dessen Hauptgedanken tiefer begründet. — Was die vier ersten Aussagen betrifft, so sind die den activen Zeitwörtern nachgesetzten *tschī* keineswegs beziehungslos, wie es Chalmers auffasst; die damit proleptisch bezeichneten Objecte sind vielmehr die im Folgesatze genannten »Myriaden Wesen«. Das *sēng* in der ersten Aussage wird dadurch als Activum ausgewiesen, wo es dann *producere*, *procreare* heisst und auch durch »erschaffen« hätte wiedergegeben werden können. Bei »Macht, Wesen, Kraft« haben wir das Possessivum hinzugefügt, wozu wir die Berechtigung theils aus dem Kapitel selbst, theils aus Kap. 21 entnehmen, das hier überhaupt zu vergleichen ist. Letzteres auch hinsichtlich dessen, was dort Anm. 1 über *tĕ*, gewöhnlich »Tugend«, dann auch »Vermögen« oder »Macht« — wie es hier

am schicklichsten zu übersetzen erschien — gesagt ist. *Tĕ* ist die gute wolthätige Macht Taò's, von der hier die Erhaltung oder Ernährung aller Wesen abgeleitet wird, weshalb es weiterhin auch unmittelbar von Taò heisst: »er erhält sie«. Es ist daher gar kein Grund vorhanden, wegen der Nichtbezeichnung des Possessivums diess *tĕ* als »Macht« oder »Tugend« mit den chinesischen Auslegern gleichsam zu hypostasiren und als ein Zweites neben Taò hinzustellen. Überall bei Laò-tsè ist *tĕ* nur Attribut. Auch müsste man dann mit *woĕ*, »Wesen«, und *scht*, »Kraft«, ganz ebenso verfahren, während doch »Wesen« nur ein Prädicativ von Taò ist (vgl. Kap. 25 a. A.); denn sofern Taò Wesen ist, ist diess s e i n Wesen, durch welches er das Wesen aller Wesen ist (Kap. 21 Anm. 2), und i h r Wesen ist ursprünglich in Ihm und wird von ihm gestaltet (das. Anm. 3, 4); und da das, was hier von der »Kraft« ausgesagt ist, nehmlich dass sie alle Wesen »vollende«, weiter unten ganz ebenso Taò zugeschrieben wird, so ist nicht zu bezweifeln, dass hier auch von s e i n e r Kraft die Rede sey. *Scht* aber heisst einfach nur »Kraft, Vermögen, Autorität, Einfluss«. Wir können daher weder die Wiedergabe der höchst einfachen Sätze bei Julien durch: *Le Tao produit les êtres, la Vertu les nourrit. Ils leur donnent un corps et les perfectionnent par une secrète impulsion;* noch bei Chalmers durch: *Tau produces and Virtue nourishes; everything takes form, and the forces bring to perfection* — billigen. — In dem Folgesatze hielten wir uns gleichfalls für befugt, bei *tĕ* das Possessivum zu subintelligiren. Wenn wir *tsün* hier durch »anbeten« übersetzten, so bitten wir diess nur im orientalischen Sinne als die höchste Verehrungsbezeugung zu verstehen, wie es auch Luther in der Bibelübersetzung gebraucht. Sagt Laò-tsè, dass keins der Myriaden Wesen Taò nicht anbete und seine Macht nicht verehre (*kuéi*), so ist damit nicht gesagt, dass jedes Geschöpf diess mit Bewusstseyn thue; das aber ist gemeint, dass sie in bedürftiger Hingebung und Unterwürfigkeit sich alle der einigen Quelle des Lebens und jedes Guten zukehren.

²) Niemand, auch Taò selbst nicht, gebietet seinen Geschöpfen, ihn anzubeten und seine Macht zu verehren, und dennoch thun sie es immerdar, *tschhâng*, und zwar *tsé sjân*, »von selbst also«, d. h. freiwillig und von Natur. Es ist dies auch ein von dem Menschen unablöslicher Trieb, obwol er bei ihm sich verirren oder zerrüttet

werden, aber auch zum heiligen Bewusstseyn sich erheben kann. Immer aber wird er in ursprünglicher Unbewusstheit mit dem Menschen geboren und niemals kann er ganz ausgerottet werden. In dem Ausspruche liegt daher die stärkste Aufforderung, das, was alle Wesen unbewusst thun, menschenwürdig mit Bewusstseyn zu thun. Er lehrt aber auch, was das sey, wodurch Alle zur Ehrfurcht und Hingebung angezogen werden, und enthält daher ebenso die Aufforderung, Taò darin ähnlich zu werden.

3) Die Aufzählung alles des Guten, das Taò den Geschöpfen erweiset, wird durch ein *kù* eingeleitet, das aber nicht durch »darum«, sondern durch »denn« (Ursach:) zu übersetzen ist. Weil sie Alles, was sie sind und haben, allein durch ihn sind und von ihm haben, darum kommen sie alle zu ihm mit ehrfürchtiger Beugung. Die drei Zeitwörter *hiŏ*, *jŏ* und *jàng* haben keineswegs, wie behauptet worden ist, gleichen Sinn. *Hiŏ* ist das Erhalten, die Sicherung des Lebens durch Gewährung der erforderlichen Mittel; *jŏ* das Aufziehen, Erziehen, Bilden (*Basile: filios enutrire efficiendo ut boni evadant*, und ebenso Khāng-hī's WB. an erster Stelle: *jàng tsè ssè tsó schén*); *jàng* ist das Verpflegen durch Speise, das Versorgen, Alimentiren. Betrachtet man übrigens diese Reihe von Thätigkeiten, welche Taò zugeschrieben werden, so muss man sich überzeugen, dass, wenn Taò anderswo das *wû wêi*, das Nicht-Thun beigelegt wird, diess nichts weniger als einen ganz unthätigen Zustand aussagen könne, und mithin auch als Eigenschaft des heiligen Menschen unmöglich mit dem Quietismus zusammenfalle.

4) Während Taò für seine Geschöpfe Alles thut, verfährt er doch dabei auf das allerselbstloseste. Für sich will er mit alle dem nichts. Er setzt nicht in's Leben, schafft nicht, um dadurch Etwas zu haben, er thut, erweiset (*wêi*) nichts, um sein selbst willen, er bringt sie empor, ziehet und leitet sie, ohne ihnen den Zwang der Herrschaft aufzulegen. Und da diess nun im ursprünglichen und eigentlichen Sinne von Taò ganz so ausgesagt wird, wie es Kap. 2 (s. Anm. 5) und Kap. 10 (s. Anm. 7) von dem heiligen Menschen gesagt war, so liegt in diesen Schlussworten auch eine Beziehung auf jene Aussprüche und eine Forderung ethischer Gottähnlichkeit des Menschen. Diese deutliche Wendung auf das Ethische liess denn auch die Übersetzung des *tĕ* durch »Tugend« an dieser Stelle angemessen erscheinen.

Zweiundfünfzigstes Kapitel.

Die Welt hat einen Urgrund, der ward aller Wesen Mutter.[1] Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft. Hat man seine Kindschaft erkannt, und kehret zurück zu seiner Mutter, so ist des Leibes Untergang ohne Gefahr.[2] »Schliesst man seine Ausgänge, macht zu seine Pforten«, so ist des Leibes Ende ohne Sorge.[3] Öffnet man seine Ausgänge, fördert man seine Anliegen, so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung.[4] Auf das Kleine sehen, heisst erleuchtet seyn; Weichheit bewahren, heisst stark seyn.[5] Braucht man seine Klarheit und kehrt zurück zu seinem Lichte, so verliert man nichts bei des Leibes Zerstörung.[6] Das heisst Ewigkeit anziehen.[7]

---

1) Die vorstehende Übersetzung weicht so sehr ab von der herkömmlichen Erklärung dieses Kapitels, dass vor Allem nachzuweisen ist, worin die Befugniss dazu gefunden wurde. Im Wesentlichen handelt es sich darum, ob die Ausdrücke *mŭ schīn* und *tschūng schīn* den *terminus ad quem* oder den *terminus in quo* bezeichnen. Dass beide synonym seien und jenes den »untergehenden Leib«, dieses den »endigenden Leib«, d. h. das Lebensende bedeute, ist ausser Streit. Nach Basile, der (unter Nr. 10,821) *tschūng schīn* durch *in finem usque vitae* erklärt, könnte es scheinen, als bezeichne es immer nur den *terminus ad quem;* allein schon *Morrison* (unter *chung*) erklärt es durch *the end of the body; the close of life; death; to the close of life; the whole of life;* und bemerkt

nochmals (unter *schīn*) es heisse *the whole of one's life; sometimes denotes the close of life.* Die Sache steht so, dass es an und für sich überhaupt nur den *terminus*, den *finis vitae* bezeichnet, und dass der Zusammenhang darüber entscheiden muss, ob es als *terminus ad quem* oder *in quo* zu verstehen sey. Nähmen wir für unser Kapitel das Erstere an, so würde *tschūng schīn pŭ kiĕu* heissen: »bis Lebensende wird er nicht gerettet« oder »erhalten«, wie denn auch Stan. Julien übersetzt: *jusqu'à la fin de sa vie, il ne pourra être sauvé;* was denn doch einen etwas sonderbaren Sinn giebt. Weiterhin aber heisst es von dem, welcher zu seinem Lichte (zu Taò) zurückkehrt, *wû jî schīn jăng*, »nicht hat er Verlust, wird der Leib zerstört« oder »er verliert nichts bei des Leibes Zerstörung«. Sollte diess auch sagen, er verliere nichts, bis sein Leib zerstört wird? Denn »*son corps n'aura plus à craindre aucune calamité*« kann es nicht heissen, wiewol *jăng* als Substantiv auch »Unheil, Unglück« bedeutet. *Jî* heisst »verlieren«, ferner auch »vergessen, hinterlassen, überlassen, aufgeben, übrig lassen« etc., aber niemals »zu fürchten haben«. Auch ist nicht abzusehen, wie *schīn* Subject des Satzes seyn könne. *Schīn jăng* kann in dieser Stelle (s. Anm. 6) nur heissen »der Leib wird zerstört« oder »des Leibes Zerstörung«; was durch den Schlusssatz, bei dessen richtiger, d. h. wörtlicher Auffassung (s. Anm. 7), bestätigt wird. Ist dem nun so, dann müssen im Zusammenhange des ganzen Kapitels auch die früheren Bestimmungen *mŭ schīn* und *tschūng schīn* den *terminus in quo* bezeichnen, und zwar um so mehr, als kein Grund ersichtlich, weshalb hier drei oder vier Mal mit solchem Nachdruck ein *terminus ad quem* hinzugefügt seyn sollte. Alsdann aber handelt diess Kapitel nicht von der Gefahrlosigkeit, Mühelosigkeit, Rettungslosigkeit und Verlustlosigkeit des Menschen bei seinem Leben, sondern bei seinem Sterben; ein Gedanke, welcher, vermittelt durch das vorige Kapitel, dann zur Erklärung der Hauptaussage des vorvorigen wird, indem er zeigt, warum der, welcher das wahre Leben zu ergreifen weiss, gegenstandlos für den Tod sey.

Ein zweiter Punkt, der gleich hier erörtert seyn will, ist die Auffassung des *tsè* im zweiten und dritten Satze. Diesem *tsè* geht jedesmal ein *khî* voraus, welches sowol von den Interpreten, als von den Übersetzern als bedeutungslos behandelt ist. Diess dürfen wir

uns jedoch bei einem Wortsparer wie Laò-tsè nicht gestatten; und da diess *khî* jedesmal zwischen dem das Subject einschliessenden activen Zeitwort und dessen Object steht, so kann es keine andre Bedeutung haben, als »sein, *suus*«, und muss sich auf das Subject des Zeitwortes beziehen. Diess zeigt aber schon, dass *tsè* hier nicht einfach Kind, weder in der Einzahl noch in der Mehrzahl heissen kann. Denn welchen Sinn könnte es haben, zu sagen: Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man daraus sein Kind oder seine Kinder? Nun aber kann *tsè* nicht bloss Hauptwort, sondern auch Zeitwort seyn, und als solches wieder zum Verbalnomen werden. Als Zeitwort steht es z. B. *Tschûng jûng XX.*, 12 und 13. *Tsè mîn* heisst dann: er behandelt das Volk als Kind oder als Kinder; und *mîn tsè:* das Volk wird als Kind behandelt. Und so heisst *khî tsè* hier: sein als-Kind-behandelt-werden, d. i. »seine Kindschaft«. —

Der Gedankengang des Kapitels würde nunmehr folgender seyn: Die grosse Weltursache, der ewige Taò, ist dadurch der Zweite, der offenbare Taò geworden, dass er sich durch die Hervorbringung der Geschöpfe in ein mütterliches Verhältniss zu ihnen gesetzt, welches er, wie es das vorige Kapitel beschrieb, dadurch bewährt, dass er sie erhält, vollendet, beschirmt u. s. w. Wer ihn nun nach diesem seinem Mutterverhältniss lebendig erfasst, der erkennt auch sein eigenes Kindesverhältniss, in welchem auch er zu seinem Schöpfer nur wieder zurückkehrt, der Tod für ihn also keine Gefahr hat. Ja, hatte er sich gegen die Sinneswelt abgeschlossen und ins Inwendige zurückgezogen, so wird ihm sein Abscheiden keine Beschwer oder Sorge machen, während der, welcher seine Interessen in die Aussenwelt verlegte und sie dort verfolgte, bei Lebensende nicht zu retten ist, denn er sah auf das, was vor der Welt gross und stark ist, und eben diess geht ihm unwiederbringlich verloren. Wer aber erleuchtet ist, weil er auf das sieht, was der sinnlichen Betrachtung, der berechtigten sowol als der unberechtigten, klein und gering erscheint; wer stark ist, weil er auf eigne Kraft und Festigkeit entsagt hat, der darf nur seine innere, ihm von Taò zuströmende Klarheit brauchen, und so zu dem zurückkehren, der sein Licht ist, so besitzt er das Unverlierbare, das ihm auch beim Zerfallen des Leibes nicht abhanden kommt. So verfahren, heisst, sich mit Ewigkeit bekleiden. — Dieser Gedankeninhalt des Kapitels

ist schon seit alten Zeiten misskannt worden und die daraus folgende Unsicherheit dürfte die vielen verschiedenen Lesarten veranlasst haben. —

Der Anfangssatz fasst den Inhalt des vorigen Kapitels bestätigend zusammen und ist gleichsam eine Folgerung daraus. Ja, die Welt hat einen Urgrund, der Nachdruck liegt auf *jeù*, und auf dieses bezieht sich das nachfolgende *ì wêi:* von diesem Verhältnisse aus wurde er aller Wesen Mutter. Mehre Ausgaben, und mit ihnen Stan. Julien, lesen statt *wán woĕ mù* — »der Myriaden Wesen Mutter« —: *thîan hià mù* — »der Welt Mutter«. Ersteres dürfte jedoch für das Richtigere zu erachten seyn, da der sich offenbarende (namenhabende) Taò bei Laò-tsè immer *wán woĕ mù*, niemals *thîan hià mù* heisst, und *schì*, »Prinzip, Anbeginn, Ursprung« immer nur der unoffenbarte, namenlose, *mù* dagegen der offenbare Taò genannt wird.

[2]) Statt *kì tĕ*, »man hat gefunden« oder »erlangt, bekommen« (*kì*, »bereits«, ist bekanntlich Bezeichnung des Präteritums), haben mehre Ausgaben *kì tschī*, »man hat erkannt«, was aus einer an sich richtigen Auslegung in den Text geflossen seyn dürfte; doch setzt jene ursprüngliche Lesart ein reales Verhältniss zu der grossen Wesenmutter voraus, wie es das vorige Kapitel schilderte, und womit deren Erkenntniss dann zusammenfällt. Gerade durch das wesenhafte Inneseyn Taò's kommt man zur Erkenntniss und Verständniss der Thatsache, dass man Taò's Kind sey und von ihm als solches behandelt werde. Diess wird durch das *ì tschī*, »nehmend erkennt man«, d. h. »daraus, dadurch erkennt man« — ausgedrückt. Wir halten diese Lesart, mit Julien, für die richtige, während die andere, *fŭ tschī*, »wiederum erkennt man« — aus einer missverständlichen Auffassung des Kapitels herrührt und nur durch das *fŭ* des folgenden Satzes veranlasst seyn möchte. Über die Bedeutung von *tsè* als Kindschaft ist oben das Erforderliche nachgewiesen. — Den zweiten Folgesatz liest Julien mit mehren Ausgaben: *fŭ scheù khî mù* und übersetzt diess durch: *il conserve leur mère*. Er hatte nehmlich *khî tsè* durch *ses enfants* wiedergegeben, und auf diese bezieht sich das *leur*. Das *fŭ (iterum)* hat er indessen auszudrücken unterlassen, und wahrscheinlich aus dem ganz richtigen Gefühle, dass es in Verbindung mit *scheù*, »bewahren, festhalten« hier keinen passenden

Sinn hat; weshalb denn auch die Lesart *fü küei*, »wieder zurückkehrt«, vorzuziehen ist, bei welcher dieses *fü küei khî mù* dem späteren *fü küei khî mîng* parallel steht. Dann bezieht es sich aber nicht auf ein sittliches Verhältniss zu Taò, sondern auf die Rückkehr des Menschen zu ihm (Kap. 16), auf dessen Abscheiden und Heimgang. Dieser ist nun allerdings mit einem Untergehn des Körpers verbunden. Wer sich aber weiss in dem Kindesverhältnisse zu Taò, der auch jetzt seine mütterliche Obsorge nicht von ihm abzieht, für den ist »der untergehende Leib keine Gefahr«; er weiss, dass der Tod ihn nicht gefährden kann, da er an sich selbst bleibt was er ist. *Mŭ* heisst ursprünglich »untertauchen«, dann »aufhören, endigen«; unser »untergehn« bewahrt dasselbe Bild vom Versinken im Wasser.

[3]) Ausgänge (*tüi = permeable, a passage through*; *Morris.*) und Pforten sind die körperlich sinnlichen Vermittlungsorgane des Geistes mit der Aussenwelt. Wer sie verschliesst und zumacht, zieht sich ab von der Sinnlichkeit und dem Sinnenleben und giebt das bereits auf, wovon der Tod ihn scheidet; für ihn ist es daher keine Sorge, keine Anstrengung oder Beschwerde (*pŭ khîn*), zu sterben. — Es ist möglich, dass Laò-tsè, wie die Interpreten meinen, unter *tüi*, »Ausgang«, den Mund, unter *mên*, »Pforten«, Augen und Ohren verstanden wissen wollte. Solche Erklärungen in den Text aufzunehmen, verträgt sich jedoch nicht mit den deutschen Begriffen von einer Übersetzung. Übrigens wird sich Kap. 56 zeigen, dass die Worte *sĕ khî tüi, pi khî mên* Citat aus einem Gedichte sind.

[4]) Das dem vorigen entgegengesetzte Verfahren, das Ausgehn ins Sinnenleben und Hereinlassen der Aussenwelt, um zu »fördern seine Geschäfte«, um seine weltlichen Angelegenheiten zu betreiben, verlegt das wesentliche Interesse des Menschen in das, was er bei aufhörendem Leibesleben jedenfalls verliert. Wer das thut, ist beim Sterben »nicht zu retten« (*pŭ kiĕu*), denn mit dem, was er verliert, verliert er, was er zum grössten Theile seines Selbst gemacht hat. Denselben Gedanken finden wir in Platon's Phädon.

[5]) Wer »auf das Kleine sieht« (*kiań siào*) wird »licht, klar, erleuchtet« (*mîng*) genannt. *Siào* heisst »klein, zart, wenig, gering«, auch »Kleinheit etc.« Hô-scháng-kūng will darunter »die ersten Keime noch nicht ausgebrochener Calamitäten und Unordnungen« verstehen, was ganz gegen den Sinn des Kapitels und den Gedanken-

gang ist. *Siào* ist hier, was gegen alles irdische Grosse und Augenfällige, worauf jene weltlichen Anliegen gehen, als klein, zart und gering erscheint, von der Welt auch als gering angesehen wird, die Blicke des heiligen Menschen aber festhält und erleuchtet; denn im Kleinsten erscheint ihm das Grösste. So auch in seiner »Weichheit«, in dem nachgebenden Verzicht auf alle eigne Festigkeit, auf jeden Widerstand, hat er die grösste Stärke. Nach dem Fortschritt der Gedanken muss beides sich auf das Verhalten beim Lebensende beziehen. Da verdient erleuchtet genannt zu werden, wer auf das Zarteste hinblickt, stark, wer ohne Widerstand sich hingiebt.

6) Seine Klarheit oder Herrlichkeit, *kuāng*, ist der Urglanz, die Lichtquelle, die der Mensch in dem mütterlichen Taò gefunden hat, und sie brauchen, heisst, sich mit ihr füllen, sie sich aneignen und sie anwenden. Das Zurückkehren zu seinem Lichte ist der Wiedereingang des Menschen in seinen Ursprung und die Vollendung dessen, was ihn schon erleuchtete, dass er das »Kleine« davon erblickte. Dieser Übergang in Taò's Lichtreich fällt allerdings mit der Zerstörung des Leibes zusammen, aber diese ist für ihn in keiner Weise ein Verlust. — Dass *yî* »verlieren, Verlust« heisst, wurde schon Anm. 1 angeführt. *Jāng* bedeutet »Sträfliches, Strafurtheil, Strafe, Unglück, Verderben, Zerstören«. Die drei ersten Bedeutungen können hier nicht Platz greifen. Unglück, Unheil (Khāng-hī: *hó*, 7061), als vorübergehende Nöthe *(calamités)* passt nicht zu der Verneinung des Verlustes. Nur wenn etwas völlig verderbt und zerstört wird, kann man aus einem andern Gesichtspunkte sagen, das sey für den Betroffenen kein Verlust; und deshalb kann unter *schīn jāng* in diesem Zusammenhange nur »des Körpers Zerstörtwerden« zu verstehen seyn.

7) Die verschiedenen Erklärungen der Worte *sĭ tschhâng* theilt Stanislas Julien mit. Er selbst hat seinem Grundsatze getreu in die Übersetzung die Erklärung chinesischer Interpreten aufgenommen: *être doublement éclairé*. Zuvörderst aber heisst *tschhâng* niemals »erleuchtet«; es so wiederzugeben, kann Auslegung seyn, ist aber keine Übersetzung. Als Object, wenn es — wie hier — Bezeichnung eines allgemeinen Begriffes ist, kann es nur »das Immerwährende, Ewige, das Ewigseyn, die Ewigkeit« heissen. *Sĭ* kann hier seine Grundbedeutung »Doppelkleid« nicht haben, und ebensowenig die

abgeleitete adverbiale »doppelt«, da eine doppelte Ewigkeit ein Ungedanke wäre. Auf *schi wéi*, »das heisst«, folgend, wird es als Verbalnomen anzusehen seyn, wie auch wir den Infinitiv so gebrauchen. Als Zeitwort aber heisst *sǐ* »sich bekleiden, anziehen« (Khāng-hī: *fŭ*, Nr. 4034), auch »eingehen, annehmen, ererben«. *Sǐ tschhâng* heisst daher ganz wörtlich *induere aeterna*, »das Ewige« oder »Ewigkeit anziehen«, — ein ganz verständlicher Begriff. Natürlich wusste man damit nichts anzufangen, wenn man die Gefahr- und Sorgenlosigkeit, Unrettbarkeit und Verlustlosigkeit nur bis zum Lebensende, und nicht gerade bei demselben gelten liess. Wenn Hô-scháng-kūng mit Beziehung auf das im Texte Voranstehende bemerkt: »Der Mensch vermag diess zu bewirken; das heisst: Sich aneignen (*sǐ siēu*, 8242, 8514) den ewigen Taò«, so erklärt diess nur unsre Auffassung des Zeitworts; und wahrscheinlich ist aus seiner Erklärung das leichtere *sǐ* (8242) anstatt des seltneren *sǐ* (9844) in verschiedene Texte gerathen; mit ihm jedoch *tschhâng* geradezu auf Taò zu beziehen, dürfte sich nicht empfehlen. Es ist der Allgemeinbegriff, »das Ewige«, und sofern es von dem Menschen »angezogen« ist, dessen Ewigseyn, und zugleich Besitz des Ewigseyenden. — Wer das Leben zu ergreifen weiss, verliert das Leibesleben, um das ewige Leben zu gewinnen. Das ist in Kürze der Inhalt des Kapitels.

Im Schū kīng wie im Schī kīng beweisen zahlreiche Stellen, dass die Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode bei den alten Chinesen keinem Zweifel unterlag. Unbestimmt bleibt sein jenseitiger Zustand. Doch heisst es im Schī kīng (Tá jà, 1) von Wên-wâng, dem Stifter der Tschēu-Dynastie, als er gestorben und letztere gleich darauf das kaiserliche Amt (*míng*, den Auftrag vom HErrn, dem *schàng Tí*) errungen:

»Droben ist Wên-wâng's Aufenthalt.
Wie strahlend er im Himmel prangt!
Das Land der Tschēu, wenn auch schon alt,
Hat jüngst sein Weltamt erst erlangt.
Ist nicht der Ruhm der Tschēu erschallt?
War's zu dem Amt vom HErrn nicht Zeit?
Wên-wâng, der auf und nieder wallt,
Ist links und rechts dem HErrn zur Seit'«.

Was den Bösen widerfahre, ist nirgends ausgesprochen. Glaube und Überlieferung der Taò-Gemeinde scheint darüber nicht hinausgegangen zu seyn. Laò-tsè's Begründung des Unsterblichkeitgedankens durch die Gotteskindschaft ist tief und schön, und seine Unterscheidung zwischen denen, die nicht zu retten sind, und denen, welche mit Ewigkeit angethan zu Gott zurückkehren, hätte grosse Folgen haben können. In Beiden aber — so rächte sich seine Nichtachtung lebendiger Überlieferung — blieb er unverstanden, wie seine Nachfolger und seine Ausleger zeigen.

Dreiundfünfzisgtes Kapitel.

»Wenn ich hinreichend erkannt habe, wandle ich im grossen Taò; nur bei der Durchführung ist diess zu fürchten: Der grosse Taò ist sehr gerade, aber das Volk liebt die Umwege«.[1] — Sind die Paläste sehr prächtig: sind die Felder sehr wüst, die Speicher sehr leer.[2] Bunte Kleider anziehn, scharfe Schwerter umgürten, sich füllen mit Trank und Speisen, kostbare Kleinodien haben in Überfluss, dass heisst mit Diebstahl prahlen; wahrlich nicht Taò haben.[3]

---

[1]) Inhalt und Gang der letzten Kapitel hatten bereits etwas Abschliessendes. Mit diesem 53. Kapitel beginnt die Darstellung der aus den bereits vorgetragenen religiös-metaphysischen und ethischen Grundsätzen abgeleiteten Politik, bei welcher jedoch, um diesen Zusammenhang in lebendigem Bewusstseyn zu erhalten, der Verfasser wiederholt auf jene Grundsätze zurückkommt und sie nach neuen Seiten hin erläutert und erweitert. Der Wucht des Alles umfassenden chinesischen Patriarchalstaates konnte und wollte auch Laò-tsè sich nicht entziehen, aber indem er ihn durchaus zu einem Organismus freier Sittlichkeit erhoben wissen will, geht er doch schon über die herkömmlichen Ansichten weit hinaus. Nach ihm soll der Staat dem Leben und seinen Zwecken dienen, nicht es beherrschen. In manchem Betracht können auch wir von dem chinesischen Altmeister noch lernen.

Den Übergang zu seinem nunmehrigen Hauptthema macht er auf geistreiche Weise durch einen Einwand gegen die allgemeine Anwendbarkeit seiner bisher entwickelten Lehre. Denn es ist hierbei

Hô-schàng-kūng zuzustimmen, wenn er sagt: »In Laò-tsè's übeln Zeiten wandelten die Könige nicht in dem grossen Taò, darum unterstellt er (*schĕ*=*supponit*) diese Worte«, d. h. er legt sie ihnen unter. Doch muss sich diess bis zu dem oben bezeichneten Ende der Periode erstrecken, da der Tadel, dass das Volk krumme Wege liebe, an dieser Stelle nur Sinn hat, wenn er als das Motiv gefasst wird, um deswillen von den Königen der grosse göttliche Weg nicht praktisch durchgeführt werde. — *Kiái sjân*, erklärt Julien mit den meisten Auslegern durch »*petit*, *mince*, *un peu*«; Hô-schàng-kūng durch *tá*, »gross«. *Kiái* heisst ursprünglich »das Ziel«; als Zeitwort »zum Ziele bringen, darstellen, helfen«; als Beiwort wird es durch »gross, klein, gut« u. s. w. erklärt. Da *sjân* bekanntlich das vorangehende Wort adverbialisirt, so dürfte unser »hinreichend« die entsprechendste Übersetzung seyn, da es ebenfalls die Hinweisung auf ein Ziel enthält. *Tá taò* haben wir geradezu durch »den grossen Taò« wiedergegeben, da der Ausdruck »in Gott wandeln« Niemand befremden kann. Allein die Bedeutung »Weg« soll hier allerdings in den Vordergrund treten. Der redend Eingeführte macht absichtlich ein Wortspiel und braucht das Wort *taò*, nach Art Khùng-tsè's und seiner Schule, in der geringeren Bedeutung, um sich die Lehre vom ewigen Taò, dem grossen Grundwesen und Grundprinzip Laò-tsè's, gleichsam vom Halse zu schaffen. Nicht unmöglich, dass unserm Philosophen eine solche Äusserung einmal von höchster Stelle entgegengeworfen; man möchte diess aus der gereizten Schärfe schliessen, in welcher er dem Redenden am Schlusse des Kapitels mit einem andern bitteren Wortspiele dient. Denn »Diebstahl« heisst auch *táo*, nur anders betont und geschrieben. Wir müssen diesen Schluss schon hier kurz betrachten, da er die richtige Auffassung des Einganges bedingt. Laò-tsè sagt dort, Prachtliebe und Schlemmerei der Fürsten heisse »mit Diebstahl (*táo*) prahlen, und wahrlich nicht Taò«. Diess letzte *feī taò tsāi* ist noch von dem *schí wéi*, »das heisst«, abhängig und zeigt, dass der, dem es gilt, behauptet haben müsse, er habe Taò, oder wandle in ihm, als dem rechten Wege. Diese Behauptung kann nur der Anfangssatz enthalten, der also auch nicht unbestimmt zu fassen ist, sondern geradezu sagt: »Wenn ich es hinreichend erkannt habe, so wandle ich auf dem grossen Wege (*taò*)«. Dass dieses die gröbste Selbsttäuschung sey, soll der Rest

des Kapitels nachweisen. *Schī* heisst »entfalten, ausbreiten, ausführen, anwenden, hinzufügen«; offenbar ist hier die praktische Durchführung, die allgemeine Anwendung gemeint. Der Redende, der für sich selbst den Besitz des ethischen Prinzips in Anspruch genommen, will sich rechtfertigen, weshalb er dasselbe nicht auch als Regierungsprinzip entfalte, ausbreite und durchführe. Er fürchtet, sagt er, die Folgen. Der grosse göttliche Weg sey sehr gerade und schlicht, das Volk liebe aber einmal die krummen Wege und werde daher mit jenem Heuchelei treiben oder sich ihm widersetzen. Der unsittliche Zustand des Volks verhindere die Durchführung des höchsten sittlichen Prinzips im Regiment. Hierauf antwortet dann das nächste Kapitel.

[2]) Die Anwendung dieser allgemeinen Sätze als Erwiederung für den, der einen göttlichen Wandel zu führen vermeint, ist nicht misszuverstehen. Unter der übertriebenen Baulust der chinesischen Kaiser hat das Volk oft gelitten, und wird dessen Kraft, Zeit und Gut zum Bau prächtiger (*tschhû*, »hochaufsteigender«) Paläste in Anspruch genommen, so hat diess Vernachlässigung des Ackerbaues und Verarmung zur Folge.

[3]) Um übermässiger Kleider- und Waffenpracht, üppigen Gastereien und sonstiger Prunkliebe fröhnen zu können, müssen die Könige ihre Unterthanen bedrücken und aussaugen. Was sie zu solchen Zwecken ihnen abnehmen, ist so gut wie gestohlen. Das heisst *táo khūa*, »mit Diebstahl prahlen«, — wahrlich nicht Taò haben. (vgl. Anm. 1.) — Statt *khūa* lesen einige Ausgaben *hî* (614), ein Bekräftigungsausruf, wornach es etwa hiesse: »das heisst Diebstahl, traun! nicht Taò, fürwahr!« — Über die weitere, wenig beglaubigte Lesart *táo jū* (7403) sehe man Stan. Julien S. 233. —

Vierundfünfzigstes Kapitel.

Baut Einer gut, wird nicht abgerissen; verwahrt Einer gut, kommts nicht abhanden; Kinder und Kindeskinder bringen ihm Opfer ohn' Aufhören.[1]

»Er führt Ihn bei sich selber ein,
Dann hat sein' Tugend ächt Gedeihn;
Er führt Ihn ein in seinem Haus,
Dann fliesst sein' Tugend reichlich aus;
Er führt Ihn ein in seinem Ort,
Dann wächst sein' Tugend mächtig fort;
Er führt Ihn ein in seinem Land,
Dann hat sein' Tugend Blüthenstand;
Er führt im ganzen Reich Ihn ein
Dann schliesst sein' Tugend Alles ein«.[2]

Darum: an der Person prüft man die Personen, an dem Hause prüft man die Häuser, an dem Orte prüft man die Örter, an dem Lande prüft man die Länder, an dem Reiche prüft man das Reich.[3] — Woran erkenne ich, dass das Reich also sey? — An ihm. —[4]

---

1) Auf die am Anfange des vorigen Kapitels stehende Einwendung war zunächst nachgewiesen, wie unbegründet die Meinung der Könige sey, sie wandelten in Taò. Sie brauchen daher seine Ausbreitung und Anwendung gar nicht zu fürchten, da diese — wie jetzt ausgeführt wird — vor allem einen festen Ausgangspunkt verlangt, der in der eignen Person liegen muss. Erst was da wolgegründet und wolbewahrt ist, kann auch Andern zu gute kommen, und wird

dann nach dem Maasse der eignen sittlichen Tüchtigkeit in immer weitere Kreise heraus- und fortgesetzt werden. Und da mit der Aufnahme Taò's auch die durch dieselbe gewirkte »Tugend« sich fortpflanzt, so fällt auch der Vorwand, dass das Volk dann krumme Wege noch lieben werde. — In den ersten Sätzen vergleicht Laò-tsè die Eingründung Taò's in den Herzen mit der Stiftung einer Familie durch Familienhaus und Familiengut. Ist jenes zweckmässig und dauerhaft errichtet, so wird es weder niedergerissen werden noch einstürzen; ist dieses wol zusammengehalten und gesichert, so wird es weder geraubt werden noch abhanden kommen; so werden die künftigen Geschlechter sich beider dauernd erfreuen und nicht ablassen, dem Stifter, nach chinesischer Sitte, dankbar die üblichen Todtenopfer darzubringen. Die Vergleichung ist durchsichtig genug, um weiterer Erklärung nicht zu bedürfen.

[2]) Die Verse haben den Charakter früherer Citate. Ihr Subject ist offenbar überall dasselbe und kann, dem letzten Reimpaare zufolge, nur der Kaiser seyn. *Siēu* (8574) ist schwer genau wiederzugeben. Es ist gleichbedeutend mit dem *siēu* No. 254 und wird durch »ordnen, gut einrichten, herstellen, zubereiten, fürsorgen«, ferner durch »angewöhnen, einüben, lange anhalten, eingehen, verehren« erklärt. Da das Object »Ihn« *(tschī)* unbestreitbar Taò ist, so schien »einführen« noch das angemessenste. Übrigens ist der Mangel einer bestimmteren Bezeichnung sowol des Subjects als des Objects Beweis des Fragmentarischen der Verse; wie denn auch Laò-tsè nur dann das richtige Verständniss voraussetzen konnte, wenn das Citat ein bekanntes war. Cultus und Cultur Taò's muss in der eignen Person, dem Selbst *(schīn)* beginnen; thut sie das, so erweiset sich die Tugend dieser Person »ächt, treu, wahrhaft«, *tschīn*. Je kräftiger, je umfassender dieser Erweis wird, desto grösser werden nach und nach die Kreise (Familie, Ortschaft, Land, Reich), in welchen er Cultus und Cultur Taò's, und eben damit jene seine wahre und ächte Tugend ausbreitet, so dass natürlich in demselben Masse von einer Vorliebe des Volkes für Abwege uud Umwege nicht mehr die Rede sein kann.

[3]) Das Subject dieser Sätze ist weder das der vorhergehenden Verse, noch das erst am Schluss des Kapitels auftretende *ngù*, »ich«, sondern im Allgemeinen Jeder, von dem das Zeitwort *kūan*, »prüfend ansehn, genau betrachten«, ausgesagt werden kann. Die Person, an

welcher man andre Personen prüft, ist nicht die eigne, sondern jene, von der es am Anfang der Verse hiess, dass sie Taò in sich einführe, weshalb ihre Tugend ächt sey. Ebenso verhält es sich hier mit Haus, Ort, pp. Wenn die Verse sagten, wie die Wirkung des ächten Taò-Verehrers auf dem Throne sich in immer weiteren Kreisen ausdehne, bis sie das ganze Reich umfasse, so soll nun gesagt werden, wie und warum diese Wirkung zu erwarten sey. Wird das höchste Prinzip der Sittlichkeit an einer Person erkennbar, so kann Keiner umhin, Andre sowie sich selbst an diesem Maassstabe zu prüfen (*ì schīn kuān schīn* = »nehmend die Person anzusehn die Personen«) und es geht dadurch der Trieb in ihm auf, nicht allein selbst diesem Vorbilde gleich zu werden, sondern auch bei Anderen, soweit sein Wirkungskreis reicht, diese Gleichheit zu pflanzen. Auf solche Weise entzündet sich in dem Streben, Taò zu cultiviren und dadurch ächte Tugend darzustellen, Person an Person, Haus an Haus, Ort an Ort, Land an Land. Wenn es aber zuletzt heisst: »An dem Reiche prüft man das Reich«, so kann diess nicht wiederum heissen, dass Ein Reich zum Maassstabe eines anderen, neben ihm befindlichen diene; denn nach chinesischen Begriffen ist das Reich (*thîan hià* = *orbis terrarum*) nur ein einziges, das Reich der Mitte. Es kann nur sagen sollen: Ist das Reich einmal so geworden, so kann es fernerhin nur in dieser Beschaffenheit sich zum Maassstabe dienen. Daran aber schliesst sich die sogleich folgende Frage.

[4]) Soll in gedachter Weise das Reich an sich selber gemessen werden, so fragt sich, ob es auch also (*sjân*) sey, wie es zu diesem Zweck seyn muss. Woran erkenne ich — oder erkennen wir diess? Laò-tsè's kurze Antwort: *ì thsè*, wörtlich »an diesem« ist von den Auslegern verschiedentlich erklärt worden. Am Schlusse des 21. Kapitels fanden wir auf eine ähnlich gestellte Frage ganz dieselbe Antwort, und es zeigte sich dort, dass *thsè*, als Demonstrativum der Nähe, sich auf Taò bezog, von dessen Schöpfungsprozess das ganze Kapitel geredet hatte. Analog ist das Subject unsres Kapitels die oberste Person, welche den Cultus Taò's zuerst in sich selbst begründet und dann fortschreitend über das Reich ausgedehnt. Daran also erkennt man die vorbildliche Beschaffenheit des Reichs, dass dieselbe ächte Sittlichkeit in ihm ausgebreitet sey, wie sie in jener Person sich manifestirt. Damit ist dann der frühere Einwand völlig beseitigt.

Da es hierbei aber vor Allem um den sittlichen Zustand, »die Tugend«, der obersten Reichsperson sich handelt, so wendet sich Laò-tsè im Folgenden zur positiven Darstellung derselben. —

Das vorstehende Kapitel erinnert so sehr an das von Khùng-tsè herrührende erste Kapitel des *tá hiŏ*, der »grossen Lehre«, dass man sich schwer enthalten kann, hier einen Einfluss der Schrift unsres Altmeisters zu vermuthen, obgleich Khùng-tsè und seine Schüler denselben stets mit dem tiefsten Schweigen beehren. Zur Vergleichung lassen wir *Khùng-tsè's* Kapitel hier folgen.

»§. 1. Der grossen Lehre »Weg« *(taò)* besteht im Einleuchten der lichten Tugend, besteht in der Liebe zum Volke, besteht im Stehnbleiben beim Besten.

»§. 2. Kennt man, wo stehnzubleiben, dann hat man ein Ziel; — das Ziel, dann kann man stillhalten; — das Stillhalten, dann kann man ruhen; — das Ruhen, dann kann man forschen; — das Forschen, dann kann man erreichen.

»§. 3. Die Dinge haben Grund (»Wurzel«) und Folgen (»Zweige«). Die Handlungen haben Ende und Anfang. Weiss man, was vorangeht und nachfolgt, dann naht man dem »Wege« *(taò)*.

»§. 4. Die Alten, welche wünschten, es leuchte die lichte Tugend im ganzen Reich, ordneten zuvor ihr Land; die da wünschten, ihr Land zu ordnen, regelten zuvor ihr Haus; die da wünschten, ihr Haus zu regeln, veredelten (*sieu*, vgl. Anm. 2.) zuvor ihre Person; die da wünschten, ihre Person zu veredeln, berichtigten zuvor ihr Herz; die da wünschten, ihr Herz zu berichtigen, läuterten zuvor ihre Ansichten; die da wünschten, ihre Ansichten zu läutern, vervollständigten zuvor ihr Wissen. Das vollständige Wissen besteht im Begreifen der Dinge.

»§. 5. Sind die Dinge begriffen, dann wird das Wissen vollständig; ist das Wissen vollständig, dann werden die Ansichten geläutert; sind die Ansichten geläutert, dann wird das Herz berichtigt; ist das Herz berichtigt, dann wird die Person veredelt; ist die Person veredelt, dann wird das Haus geregelt, ist das Haus geregelt, dann wird das Land geordnet; ist das Land geordnet, dann wird das ganze Reich recht.

»§. 6. Vom Kaiser bis herab zum gemeinen Mann, ist das

einzige Rechte, dass alle die Veredlung der Person zum Grunde (»Wurzel«) machen.

»§. 7. Den Grund ungeordnet lassen und die Folgen ordnen, ist Nichts! Dass das Hauptsächliche Nebensache, und das Nebensächliche Hauptsache sey, ist noch nicht dagewesen.« —

Vergleicht man diese Darstellung mit unserm Kapitel, wen wird nicht das Gefühl überschleichen, Khùng-tsè habe damit den Altmeister übertreffen wollen, indem er ihm doch zugleich nachgeahmt? Diess gilt gerade von der Hauptsache, den Paragraphen 4 und 5; denn die übrigen sind nur einleitendes und ausleitendes Beiwerk. Dort ist nun freilich ein zierlicher Wechsel der Zeitwörter, welche sämmtlich den Gedanken, etwas in seinen richtigen Zustand bringen, ausdrücken, und wenn Laò-tsè von der Person verlangt, sie solle dadurch zur ächten Tugend kommen, dass sie Ihn, Taò, pflege und verehre *(siĕu)*, so glaubte Khùng-tsè, der hierin Mystik oder Schwärmerei wittern mochte, jenen dadurch zu übertreffen, auch wol dessen Forderung dadurch zu beseitigen, dass er in ächt rationalistischem Sinne alles Weitere in den Menschen selbst verlegte und, in dem angeschlagenen Tone fortläutend, mit falsch psychologischer Zuspitzung, den Zustand des Selbst (der Person, *schĭn*) von dem des Herzens, des Herzens von den Ansichten (oder Absichten, *í*, 2958), der Ansichten von dem Wissen oder der Erkenntniss abhängig machte, und die Erkenntniss im Begreifen (*kĕ*, 4216) des äusserlich Gegenständlichen (*wŏe*, 5653), der Wesen, Dinge, Geschäfte, Handlungen, bestehen lässt. Sollte eine gewisse religionslose Ethik unsrer Tage in Khùng-tsè nicht Fleisch von ihrem Fleische und Bein von ihrem Beine erkennen? Hier aber zeigt sich am deutlichsten, wo die Wege der beiden chinesischen Philosophen auseinander gehen. Und auch deshalb hielten wir obige Mittheilung für angemessen.

Fünfundfünfzigstes Kapitel.

Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde:[1] Giftig Gewürm sticht es nicht, reissende Thiere packen es nicht, Raubvögel stossen es nicht.[2] Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, und doch greift es fest zu.[3] Οὔπω γιγνώσκει τὴν τῶν γυναικῶν ανδρῶν τε σύμμιξιν· καίτοι τὸ αἰδοῖον στύεται — σπέρματος περισσείᾳ.[4] Den ganzen Tag schreiet es, und doch wird das Schluchzen nicht heiser, aus Fülle des Einklangs.[5]

»Den Einklang kennen, heisst Ewigkeit;
Das Ew'ge kennen, Erleuchtetheit;
Voll leben, heisst Unseligkeit;
Das Herz ins Seelische legen, Kräftigkeit.
Was stark geworden ist, ergreist,
Und das ist, was man Taò-los heisst.
Was Taò-los ist, das endet früh«.[6]

---

1) Für den Höchstregierenden, sagte Laò-tsè, komme es vor Allem darauf an, ob es mit seiner eignen Person recht bestellt sey, ob er Taò in sich selber habe, und ob daher seine Tugend ächt sey. Wie er in diesem Falle beschaffen sey und sich verhalte, sagen dieses und das nächste Kapitel. Die allgemeine Anwendung auf Jeden ist dabei nicht ausgeschlossen. — Vollendete Tugend — denn diess ist der Sinn von *tĕ tschī hēu* = *virtutis abundantia* — fällt nach Laò-tsè mit der Unschuld zusammen, nicht mit der unversuchten, sondern mit der in der Versuchung bewährten Unschuld, wie der Schluss des

nächsten Kapitels zeigt. Deshalb vergleicht er den, der sie hat, ähnlich wie Kap. 10 (vgl. das. Anm. 2), mit dem ebengeborenen Kinde. Er nennt ihn aber den, der sie enthält, in sich hat, ***hân***, weil hier von dem innerlichen Zustande der Person und deren daraus folgendem Verhalten, noch nicht von der Wirkung nach Aussen geredet werden soll. Die chinesische Bezeichnung eines Neugeborenen, *tschhĭ tsè*, »ein röthliches Kind«, ist von der Hautfarbe unmittelbar nach der Geburt genommen; *tschhĭ tsè* wird jedoch auch überhaupt für ein Kind im zarteren Alter gebraucht.

[2]) Nicht so ist diess gemeint, als ob solche Gefahren dem Kinde nicht drohen könnten, sondern das Kind hält sie nicht für Gefahren, ihm sind giftige Gewürme nicht giftig etc., und es entsetzt sich daher vor der Erscheinung der verderblichen Thiere nicht. Das Dritte der Vergleichung liegt in dieser völligen Furchtlosigkeit. Ganz so sagte das 50. Kapitel, der, welcher das wahre Leben zu erfassen gewusst — und das ist der vollendet Tugendliche, — fürchte weder Nashorn, Tiger, noch Kriegsheer. Die hernach angeführten Verse zeigen, dass hier derselbe Grund dafür gelten solle, wie dort; denn wer sein ewiges Seyn von leiblicher Gefahr ungefährdet weiss, hat keine »tödtliche Stelle«, und fühlt sein eignes Selbst, in kindlicher Unbefangenheit und Ruhe, sicher vor jedem Angriff äusserer Feinde.

[3]) Das Zugreifen mit der Hand (*wuŏ*, »fassen, ergreifen«), bei aller Zartheit und Schwäche, dürfte das Gleichniss des Mannes von völliger Tugend seyn, der ungeachtet seiner Sanftmuth und seines weichen Gemüths seinen Vorsätzen beharrlich treu bleibt.

[4]) Wir dürfen diese Vergleichung dem Nachsinnen des Verstehenden überlassen, und bemerken nur, dass *tsīng tschī tschí* (σπέρματος περισσεία), ebenso wie im folgenden Satze *hô tschī tschí* (des Einklangs Fülle) ***in statu absoluto*** steht und durch das jedesmal nachfolgende *jè* zu der vorhergehenden Aussage sich declarativ verhält. *Tschí* ist hier das völlig Erreichte und sagt dasselbe, was oben ***héu***.

[5]) Weil das Kind im Vollbesitz des Einklangs, der Harmonie (*hô*), weil es in reiner Übereinstimmung mit sich selbst ist, darum ist sein Schreien nicht Zeichen innerer Missstimmung und Unordnung, überreizt daher das Stimmorgan nicht, und diess bleibt immer rein

und klar. So sind auch alle Äusserungen des Menschen von vollendeter Tugend fortwährend freundlich und gleichmässig sanft, weil er (wie voll hervorbringender Kraft, so auch) voll innerer Übereinstimmung, voll Harmonie ist.

[6]) Einige dieser Verse fanden sich schon früher citirt, so der zweite Kap. 16 und die drei letzten Kap. 30. Es dürfte um so gewisser seyn, dass sie hier in ihrem ursprünglichen Zusammenhange angeführt sind, als strenggenommen nur die beiden ersten hierher gehören und die folgenden einen Gegensatz bezeichnen, der für den Fortschritt der Gedanken weniger am Platze ist. »Kennen den Einklang« kann nach dem Anschluss an das Vorangegangene nur heissen, zum Bewusstseyn jener Übereinstimmung mit sich selbst gekommen seyn, und kann sich nun natürlich nicht mehr auf das Kind beziehen. Diese Thatsache verbürgt einen Zustand des erkennenden Subjects — denn *tschī hô* heisst auch »der da erkennt den Einklang« — einen Zustand, der mit *tschhâng*, ewig, Ewigseyn oder Ewigkeit, bezeichnet wird. Denn jene innere Harmonie, die in reiner Einheit stehende innere Mannigfaltigkeit, oder vielmehr die Einheit, welche diese Mannigfaltigkeit durchdringt und enthält, diese Harmonie, welche beim Kinde Voraussetzung und unbewusst war, ist bei dem vollendet Tugendlichen bewusstes Resultat und Erreichung seiner Bestimmung, damit aber Eingang in den Zustand der Ewigkeit, als dem der Veränderlichkeit entnommenen. Und die Erkenntniss dieses höchsten Zieles, welches mit der Rückkehr in Taò (Kap. 16) identisch ist, giebt daher Erleuchtung (*mîng*, hier nach alter Aussprache *mâng*), das innere Licht κατ' ἐξοχήν.

Hiermit wäre die Entwicklung im Grunde abgeschlossen. Die alten Verse führen jedoch noch einen Gedanken aus, dessen Zweck wol nur aus dem Ganzen des citirten Gedichts zu erkennen wäre. *Jĭ sēng* heisst entweder »vielmachen, überfüllen das Leben«, oder »voll, in Fülle leben«; beides kann nur soviel sagen wollen, als sich in die Mannigfaltigkeit des Lebens zerstreuen und dadurch jene innere Harmonie vergessen und verlieren. Diess wird genannt *thsiâng* oder nach anderer Lesart *pŭ thsiâng*. *Thsiâng* bedeutet zuerst ein Vorzeichen künftiger Ereignisse, dann Glückseligkeit, Gutes, aber auch Unheil, Unseligkeit; und um letztere zu bezeichnen kann das verneinende *pŭ* ebensowol stehn als fehlen. *Sīn schī khí*

ist als Ganzes Subject zu *juĕ* (»heisst« — was im Deutschen nicht wiederholt ist) und bezeichnet das thatsächliche Verhältniss, wo das Herz (*sīn*, das Centrum des inneren Lebens) seine Thätigkeit überträgt (denn *schì* heisst sich dienen lassen, sich einer Sache oder Person bedienen, verwenden etc.) an das unbewusste Lebensprinzip, das Animale, Seelische (*khì*, vgl. Kap. 10, Anm. 2). Gemeint ist also die Hingebung des Herzens an die sinnliche Lebenskraft, seine Knechtschaft unter diese. Diess heisst zwar kräftig, stark, gewaltig seyn (*khiâng*); allein damit verfällt man auch dem bloss natürlichen Gesetze, wie denn jenes Seelische nur der Natur angehört und Luther in dieser Hinsicht nicht mit Unrecht ψυχικὸς durch »natürlich« übersetzte. Nicht aber diess Naturseelische des Geschöpfes kehrt zu Taò zurück, sondern das ihm zu Grunde liegende, von Taò ausersehene und ausgegangene, an dem natürlichen Seyn erst zum Seyn gebrachte Wesen (Kap. 21), und insofern ist das dem blossen Naturgesetze Unterliegende Taò-los oder ungöttlich zu nennen. Denn da es keine eigene Einheit, diese vielmehr nur an dem Wesen hat, das zu Taò zurückgeht, so fehlt ihm als solchem die Vorbedingung des Ewigseyns (*hô*, Harmonie), und hat jenes sich in, durch und mit ihm entwickelt, so geht es durch Altern oder Ergreisen (*laò*) seinem Ende zu. (Vgl. Kap. 30, Anm. 7.) Wer sein Lebenscentrum daher in diess Naturseelische schickt, und dadurch äusserlich Held wird, muss als Taò-los bald enden.

Sechsundfünfzigstes Kapitel.

Der Wissende redet nicht; der Redende weiss nicht. —[1]

»Sein' Ausgänge schliesst er,
Macht zu seine Pforten,
Er bricht seine Schärfe,
Streut aus seine Fülle,
Macht milde sein Glänzen,
Wird eins seinem Staube«. —[2]

Das heisst tiefes Einswerden.[3] — Darum ist er unzugänglich für Anfreundung, unzugänglich für Entfremdung, unzugänglich für Vortheil, unzugänglich für Schaden, unzugänglich für Ehre, unzugänglich für Schmach.[4] Drum wird er von aller Welt geehrt.[5]

---

1) Die zweite Hälfte des Kapitels zeigt, dass auch die erste auf die Regierenden bezogen werden soll, obgleich diese zunächst von allgemeiner Geltung ist und ferner zeigt, wie der an Tugend Vollendete verfahre. — Der Wissende *(tschī tschè)* ist, da kein Object des Wissens oder Erkennens bezeichnet wird, der, welcher besitzt, was Erkenntniss im auszeichnenden Sinne zu heissen verdient, worunter freilich Taò die erste Stelle einnimmt, ohne dass man jedoch unter *tschī tschè* gerade nur den Taò Erkennenden zu verstehen hätte. Es ist überhaupt so, dass ein rechtes Erkennen, aus-

schliesslich seinem Gegenstande zugekehrt, nur sich selbst zu vollenden trachtet, und schon deshalb es vermeidet, sich in Reden über denselben gegen Andre zu ergiessen, da ihm am besten bekannt ist, wie wenig es noch immer an ihn hinanreicht. Denn alle Gegenstände des Erkennens sind unendlich, endlich aber ist immer das Erkennen. Weil es aber auch diess weiss, findet es sich nie reif genug, um redend seinem Gegenstande genugzuthun. Ja man kann sagen, das Beste, was der ächte Wahrheitforscher erkannt hat, ist nicht mittheilbar, ist unaussprechlich. Wer viel redet von dem, was er erkannt habe, beweist dadurch, dass seine geistige Thätigkeit noch an seinem Gegenstande umherfährt, noch nicht in ihm selber aufgeht, dass er die Grösse und Tiefe desselben noch nicht kennt und das, was eigentlich gewusst seyn will, nicht weiss. — Diese Allgemeinheit des Ausspruches hindert jedoch nicht anzunehmen, dass Laò-tsè bei dem *tschī tschè* das *tschī* der ersten beiden Verse im vorigen Kapitel noch im Sinne gehabt.

[2]) Die beiden ersten Verse waren schon Kap. 52 und die vier folgenden Kap. 4 angeführt. Die Reime, welche sich ohne Beeinträchtigung der Gedanken im Deutschen nicht geben wollten, beweisen, dass die Verse hier in ihrem ursprünglichen Zusammenhange stehen. Die vier ersten reimen sich folgendermassen: *Sĕ khî túi — Pĭ khî mĕn — Thsó khî sjúi — Kiài khî fĕn.* Dass die beiden letzten: *Hô khî kuāng — Thûng khî tschhîn* — nicht reimen, zeigt, dass nur das Bruchstück einer Strophe vorliegt. Die zwei ersten Verse (vgl. Kap. 52, Anm. 3) schliessen sich erläuternd an den vorstehenden Ausspruch an. Denn bei aller Ungewissheit über das Subject derselben in dem ursprünglichen Gedichte, können sich hier alle daraus citirten Verse nur auf den beziehen, der so eben der Wissende und im vorigen Kapitel der die Tugend in vollem Maasse Besitzende genannt wurde. Nicht aber nur das wird von ihm gesagt, dass er sich von dem sinnlichen Verkehr mit der Aussenwelt abschliesse, sondern auch, wie er derselben sich zukehre, und zwar sagen diess die vier weiteren Verse, die wir Kap. 4 (vgl. das. Anm. 2) auf Taò angewendet fanden. Denn auch er, ähnlich Taò, bricht, den (beherrschten) Menschen gegenüber, der durchdringenden Schärfe seines Wesens die verletzende Spitze ab, theilt seinen inneren Reichthum an sie aus, bringt seinen (majestätischen)

Glanz in Einklang mit ihnen und identificirt sich mit den Allerniedrigsten.

[3]) Da das »Einswerden« des letzten Verses und das »Einswerden« dieses Satzes mit demselben Charakter *thûng* bezeichnet ist, so könnte es auf den ersten Blick scheinen, als bezögen sich die Worte *schî wéi*, »das heisst«, nur auf diess *thûng khî tschhîn*, »einswerden seinem Staube«. Dazu passt jedoch das Beiwort *hiuân* nicht, welches (ursprünglich »himmelblau«) nur »tief« im Sinne von dunkel, geheimnissvoll, mystisch heissen kann. Denn so kann nicht genannt werden, dass der Tugendvolle und Wissende als König sich mit dem Niedrigsten identificirt. Es wird vielmehr anzunehmen seyn, dass schon in dem ursprünglichen Gedichte Anlass gegeben war, die vorhergehenden Verse einmal, wie Kap. 4, auf Taò, einmal auf den heiligen Menschen und König zu beziehen; und da jenes von Laò-tsè selber bereits geschah, so wird sich in dieser Stelle das »tiefe Einswerden« oder die mystische Union auf das Verhältniss zu Taò beziehen, mit welchem der heilige Mensch sich in den genannten Stücken gleich und eins erweiset; so jedoch, dass diese Erweise Folgen jener *unio mystica* sind.

[4]) Weil er stets im Bewusstseyn, in der Gegenwärtigkeit des Höchsten und der Ewigkeit lebt, dabei allen äusseren Einflüssen den Zugang wehrt und sich doch des Niedrigsten wie sein selbst annimmt, so können alle hier aufgezählten Beweggründe, die das Verfahren gewöhnlicher Menschen zu beeinflussen pflegen, ihn nicht veranlassen, den Einen vorzuziehen, den Andern zurückzusetzen, oder von Recht und Wahrheit abzuweichen. *Pŭ khò tĕ* heisst wörtlich: »er kann nicht erreicht, nicht gewonnen werden«, d. h. er ist unzugänglich; das anschliessende *ôll* heisst hier »und auch« oder »wenn auch«; und das ihm folgende Wort hat passiv verbale Bedeutung, so dass z. B. *pŭ khò tĕ ôll kuéi; pŭ khò tĕ ôll tsián* buchstäblich heisst: »nicht kann er gewonnen werden, und wird er auch geehrt; nicht kann er gewonnen werden, und wird er auch geschmäht«. Über diesen bei Laò-tsè seltenen, sonst öfter vorkommenden Gebrauch des *ôll* vgl. Schott, chin. Sprachl. S. 130.

[5]) Eine solche Unbestechlichkeit, die sichtlich auf Verhältnisse deutet, wie sie bei Regierenden vorkommen und oft von Einfluss sind, macht den, der sie beweiset, obwol ihn auch Ehrung und

Schmähung darin nicht irre macht, doch von aller Welt geehrt. *Thîan hià*, einem Beiwort vorangehend, hat öfter die Bedeutung der höchsten Steigerung, ganz wie wir auch im Deutschen dem Superlativ die Worte »von der Welt« hinzufügen. Sagte hier der Positiv nicht mehr, als jede Steigerungsform, so könnte *kù wêi thîan hià kuéi* auch richtig übersetzt werden: »Drum ist er der Geehrteste von der Welt«.

Siebenundfünfzigstes Kapitel.

Mit Redlichkeit regiert man das Land, mit Arglist braucht man Waffen, mit Ungeschäftigkeit gewinnt man das Reich.[1] Woher weiss ich, dass dem also? Daher:[2] Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk;[3] je mehr scharf Geräth das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt;[4] je mehr Kunstfertigkeit das Volk hat, desto wunderlichere Dinge kommen auf;[5] je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Diebe und Räuber giebt es.[6] Drum sagt der heilige Mensch: Ich bin ohne Thun, und das Volk bessert sich von selbst;[7] ich liebe Ruhe, und das Volk wird von selbst redlich;[8] ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selbst reich;[9] ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selbst einfach.[10]

---

1) Von der persönlichen Beschaffenheit des Regierenden geht diess Kapitel zu dessen Verhalten bei der Regierung über, indem es zunächst in dem Begriffe der Redlichkeit *(tsching)* zusammenfasst, was das vorige Kapitel durch die Unzugänglichkeit für alle Art äusserer Einflüsse bereits angedeutet hatte. Wurde dort gesagt, wer sich so erweise, werde von aller Welt oder vom ganzen Reiche geehrt, so liegt darin, dass er des grössten Ansehens geniesse, welches ihn in die Lage setzt, ein Land so zu regieren, wie diess durch *tschi* ausgedrückt ist, das, wie schon früher bemerkt, nicht bloss die Thätigkeit des Regierens, sondern zugleich das rechte,

gute, heilsame Regieren bezeichnet. Diess aber ist nur bei friedlichen Zuständen durchzuführen. Beim Gebrauche der Waffen, d. i. bei Kriegführung, geht es nicht zu ohne allerlei *khî*, d. h. Verwunderliches, Ungeheuerliches, Ungerades, Unrechtes; hier daher, als Gegensatz von Redlichkeit, Unredlichkeit, Arglist; wie denn auch aus Unredlichkeit zu den Waffen gegriffen wird, deren Gebrauch nach Kap. 31 nur im Nothfalle gestattet ist. Soll aber bei redlichem Regiment Waffengebrauch ausgeschlossen seyn, so fragt sich, wie man der Nothwendigkeit desselben vorbauen könne. Hierzu ist es nur erforderlich, dass der König das Reich wirklich in seine Hand bekomme. Diess sagt genau das *thsiù thîan hiâ*, das wir wiedergegeben durch »man gewinnt das Reich«, womit nicht die äusserliche Erlangung des Herrscheramts, sondern die Erlangung wirksamer Macht und Autorität, wenn man dasselbe schon innehat, gemeint ist. In diesem Sinne gewinnt man das Reich nur durch »Nichthaben Geschäftigkeit«, durch Ungeschäftigkeit *(wû ssé)*, was ungefähr dasselbe sagt, wie das schon öfter erwähnte Nicht-Thun. Was näher darunter verstanden werden solle, sagt das Folgende; es ist die Enthaltung von Verboten und Einschränkungen, von Kriegszurüstungen, von Beförderung blosser Luxuskünste, von gesetzgeberischer Einmischung in die gesellschaftlichen Zustände, mit Einem Worte: vom Vielregieren; einer Krankheit auch unsrer Zeit, obgleich weniger bei den Fürsten, als bei den Theilnehmern an ihrer Macht.

[2]) Die Behauptung, dass der König gerade durch Enthaltung von jener Vielgeschäftigkeit in den wahren Besitz der Herrschaft gelange, war so sehr allen herkömmlichen Ansichten zuwider, dass Laò-tsè voraussieht, man werde einen Beweis dafür verlangen. Er stellt daher die Forderung desselben durch die fortleitende Frage an sich selbst. Denn allerdings bezieht sich das »dem also« *(khî sjân)* zunächst nur auf die letztvorhergegangene Aussage, obgleich die Lesart: *thîan hiâ tschī sjân*, »(dass es) mit dem Reiche also«, wenig verbürgt ist und nur durch Herübernahme aus Kap. 54 a. E. entstanden seyn wird.

[3]) Der geforderte Beweis wird aus der Erfahrung genommen. Es pflegt eine Hauptthätigkeit der Regierenden zu seyn, durch Verbote und Beschränkungen mancher Art die Freiheit der Personen, der Beschäftigung, des Aufenthalts, des Eigenthums, des Gewerbes

und Verkehrs zu hemmen, zum Theil wenigstens in der Meinung, dadurch den Wolstand der Gesammtheit zu heben. Dagegen lehrt die Erfahrung, dass gerade durch die Häufung solcher Maassregeln das Volk gehindert wird, durch Entwicklung eigner Kraft und Thätigkeit seine Lage zu bessern, daher nur immer mehr verarmt. Den Sinn der chinesischen Wendung giebt unser »je mehr — desto mehr« wol am entsprechendsten wieder. Wörtlich müsste es heissen: »das Reich hat viel Verbote und Beschränkungen, und das Volk verarmt desto mehr«.

[4]) *Lí khí* heisst »scharfe Werkzeuge« und ist ein öfter vorkommender Ausdruck für schneidende Waffen, wie es Laò-tsè selbst denn schon am Ende des 36. Kapitels in diesem Sinne brauchte. Es ist kein Grund hier eine künstlichere Erklärung anzuwenden. Nach dem Tschēu-lì soll zwar Eigenthum und Aufbewahrung der Kriegswaffen Reichssache seyn, allein bei Laò-tsè (Kap. 80) finden wir das Volk selbst in deren Besitz, und da so eben erst im tadelnden Sinne von Kriegführung geredet ward, und dieselbe ohne Zweifel zu den »Geschäften« *(ssé)* gehört, durch deren Unterlassung man des Reiches mächtig wird, hier auch wesentlich auf das Verfahren der Regierenden hingewiesen wird, so ist die natürlichere Erklärung (gegen die chin. Ausll.) vorzuziehen. Diess ist also die Meinung: Je mehr Waffen das Volk, aus Anlass kriegerischer Unternehmungen der Regierenden, in Händen hat, desto leichter (*tsē*, eigentl. »gerner«) wird das Land (buchstäbl. »die Landesfamilie«, *kuŏ kiā*) durch Aufstände und Unordnungen beunruhigt (*huān*, urspr. »verfinstert«, dann soviel als *lúan* (59) mit dem es auch verbunden vorkommt, *huān luán*, soviel als »Wirrwarr«).

[5]) Diess bezieht sich auf die Begünstigung solcher Kunstgeschicklichkeiten, welche unnütze Luxusgegenstände hervorbringen, was unserm Denker schon an und für sich als Übelstand erscheint. Auch jene Begünstigung rechnet er unter die »Geschäfte«, deren die Könige sich enthalten sollten, denn erfahrungsmässig reizen sie nur zu thörichten Erzeugnissen. — Zu dem Vordersatze *mîn tŏ kí khiaò* (buchstäbl. »Volk hat viel Kunst-Fertigkeit«) finden sich mehre ababweichende Lesarten. Statt *mîn*, »Volk«, lesen mehre Ausgaben *sjîn*, »Menschen«, was auch die Glosse Hô-schâng-kūngs bestätigt. Indess dürfte *mîn* vorzuziehen seyn, da es sich hier überall um das

Verhältniss der Regierenden zum Volke handelt, und in Hinsicht auf ein solches, *sjîn* nicht Menschen im Allgemeinen, sondern Beamten und Diener zu bezeichnen pflegt, was hier unpassend wäre. Das Khāng-hī'sche Wörterbuch, das die Stelle citirt, liest *tó sjîn*, wornach der Satz heissen würde: »viele Menschen (haben) Kunstfertigkeiten«, oder »je mehr Menschen Kunstfertigkeiten haben«; diess würde jedoch theils den Sinn unangemessen verrücken, theils gegen die symmetrische Ausdrucksweise Laò-tsè's seyn, welche das *tó* an zweiter Stelle verlangt. Für *kì* endlich findet sich bald der Charakter No. 133, bald No. 3258; beide bedeuten Geschicklichkeit, doch der erste — mit »Mensch« zusammengesetzt — mehr geistige Begabtheit, Erfindungsgabe, der zweite — mit »Hand« componirt — vorzugsweise körperliche Fertigkeit, Handgeschick. Jener dürfte dem Sinne unsrer Stelle wol gemässer seyn; doch ist zu bemerken, dass die Chinesen selbst nicht immer so scharfe Unterscheidungen machen.

6) Die Gesetze und Verordnungen *(fă lìng)* beziehen sich auf die Strafrechtspflege, welche Raub und Diebstahl abstellen will. Sie verfehlen nicht bloss diesen Zweck, sondern, indem sie mit den Verbrechen bekanntmachen und die Aufmerksamkeit auf dieselben leiten, erregen sie vielmehr das Gelüst und reizen zur Übertretung, da die nach fremdem Gut Lüsternen sich immer Klugheit genug zutrauen, die Verbrechen so auszuführen, dass sie unentdeckt bleiben und der Strafe entgehen. Die aufgezählten Übelstände haben einen inneren Zusammenhang und Fortschritt: denn ein verarmendes Volk ist in der Regel zu Unruhen und Gewaltsamkeiten geneigt, und wird bei ihm die Begier nach überflüssigem Luxus erregt, so werden deren immer mehr seyn, welche sich die Mittel dazu auf unrechtmässige Weise zu verschaffen suchen.

7) Weil also die Erfahrung zeigt, dass jene öffentlichen Übel gerade durch die schlimmangebrachte Thätigkeit der Herrschenden hervorgerufen werden, — Übel, welche ihnen des Volkes Herz entfremden und ihr Ansehen untergraben, sie folglich hindern, »das Reich zu gewinnen«, — »darum sagt der heilige Mensch«, welcher nehmlich das Herrscheramt überkommen hat: »Ich enthalte mich des Thuns« *(ngò urû wêi)*; solches Thuns, wie es in den vorangegangenen Aussprüchen geschildert ist; was denn wol zuvörderst die

Enthaltung von schädlicher Strafgesetzgebung in sich schliessen soll, da jeder der nun folgenden vier Aussprüche sich auf einen der vier angeführten Erfahrungssätze bezieht, und dieser erste sofort an den letzten anknüpft. Denn der dort erwähnten Zunahme der Räuber und Diebe steht hier die Selbstbesserung des Volks gegenüber. *Hóa* heisst umwandeln, und zwar im sittlichen Sinne, daher bekehren, »bessern«, sowol Andre als auch sich selbst. — Da aus dem ganzen Zusammenhange der Lehre Laò-tsè's hervorgeht, dass er nicht, wie Khùng-tsè, die Menschen als bereits von Natur gut anerkennt, so würde sich hier fragen, wie denn auch ohne Strafgesetze pp. das Volk von selbst sittlich werden könne? Darauf ist aber die Antwort schon an anderen Stellen gegeben. Wird von dem heiligen Menschen gesagt, er enthalte sich jener Thätigkeit, so wird vorausgesetzt, er regiere. Bewährt sich aber der König als heiligen Menschen, so richtet alles Volk Aug und Ohr auf ihn, wird durch sein Vorbild zur Erkenntniss dessen gebracht, was sittlich ist, und durch die geistig überwindende Macht, die von ihm ausgeht, zur Nachfolge seines Vorbildes getrieben. Man wolle sich dabei gegenwärtig halten, dass Laò-tsè nirgends eine neue Staatsform heraustheoretisirt, sondern den im chinesischen Wesen begründeten Patriarchalstaat stets voraussetzt, diesem aber die ideale Darstellung gegeben wissen will, deren er, sowie jede andere Staatsform, die aus der bestimmten Artung eines gebildeten Volkes sich entwickelt hat, allerdings annähernd fähig ist.

8) Der Satz: »ich liebe Ruhe, und das Volk wird von selbst redlich«, steht dem Erfahrungsausspruche: »je mehr scharf Geräth das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt«, ebenso gegenüber, wie die beiden Anfangssätze des Kapitels sich gegenüberstehen: »mit Redlichkeit regiert man (in Frieden) ein Land«, und »mit Arglist braucht man Waffen«. Eins erklärt das Andre, und wir haben daher die Liebe zur Ruhe als Friedensliebe und Abneigung gegen Krieg zu verstehen. Unter friedlichem Regiment entfremdet sich das Volk der Anwendung von Waffen, wird zu der Unredlichkeit *(khî)*, die mit ihr verbunden ist, nicht verleitet und der Regierung gegenüber aufrichtig und redlich *(tsching)*, weder zu Unruhen noch zu Widersetzlichkeiten geneigt. So aber wird es sich »von selbst« *(tsé)* verhalten, weil mit dem Anreiz zu Unordnungen auch die Begierde darnach wegfällt.

9) Wird hier gesagt, das Volk werde von selbst reich, weil der heilige Mensch als Regent »ohne Geschäftigkeit« sey, so muss er bei diesem Verhalten das unterlassen, was oben als Ursachen der Verarmung des Volks angesehen wurde, nehmlich die Verbote und Beschränkungen, welche die freie Entwicklung des Wolstandes verhinderten. Ist daher an diese bei der »Geschäftigkeit« oder den »Geschäften« *(ssé)* zunächst zu denken, so schliesst das doch nicht aus, darunter auch solche königliche Unternehmungen zu begreifen, welche die Kräfte und den Besitz des Volkes aufzehren, weil sie ihm wehren, dieselben zur Hebung des eignen Wolstandes zu verwenden.

10) Soll das »Ohne-Begierden-Seyn« des Herrschers die natürliche Einfachheit *(phŏ)* des Volkes zur Folge haben (und offenbar steht in allen vier Schlusssätzen das *ôll* consecutiv) so müssen die Begierden sich auf die Dinge erstrecken, welche dieser Einfachheit zuwider sind. Das sind nun eben die vorhin genannten wunderlichen und ausserordentlichen Sachen eines unnützen Luxus, welche aufkommen, wenn die Erfinder derselben von obenher begünstigt werden. Man darf indessen auch hier weitergehn und die Liebhaberei für Alles dahin rechnen, was einer würdigen Einfachheit entgegensteht. Es war vor 2400 Jahren nicht anders als heute, dass das Beispiel der Höfe auf alle Gesellschaftsklassen fortwirkt. — Ist nun nach diesen letzten Sätzen das Ziel eines guten Herrschers innerliche Sittlichkeit, äusserliche Rechtschaffenheit, Wolstand und Lebenseinfachheit seines Volkes, so wird nicht zu leugnen seyn, dass unser Denker damit die wesentlichsten Grundlagen glücklicher öffentlicher Zustände bezeichnet hat. Sie bleiben es auch bei jeder andern Regierungsform, die am Ende doch, was uns Laò-tsè auch »ohne Worte lehrt«, nur das Mittel seyn soll, um sie zu erreichen und herzustellen. Und es dürfte allerdings Untersuchung verdienen, ob wir uns in dieser Beziehung gegenwärtig auf dem rechten Wege befinden.

Achtundfünfzigstes Kapitel.

Wess Regierung recht trübselig, dessen Volk kommt recht empor; wess Regierung recht durchspähend, dessen Volk verfällt erst recht.[1] Unglück, — das Glück beruht auf ihn! Glück, — das Unglück liegt unter ihm! Wer kennt ihren Ausgang?[2] — Ist Jener nicht redlich, so werden die Redlichen zu Schelmen, die Guten werden zu Heuchlern.[3] Des Volkes Verblendung, — ihr Tag währt lange![4] Daher der heilige Mensch gerecht ist und nicht verletzend, bieder und nicht beleidigend, ehrlich und nicht willkürlich, leuchtend und nicht blendend.[5]

---

[1]) Gleich die ersten Worte zeigen, dass hier weiter von der rechten Regierungsweise geredet werde. *Tsching* ist die Handhabung der Gesetze durch die obrigkeitliche Gewalt, das Regieren, also nicht die Behörde, sondern das Verfahren. Buchstäblich würden diese Sätze heissen: »(Ist) sein Regieren trübselig trübselig: sein Volk kommt empor kommt empor; (ist) sein Regieren durchspähend durchspähend: sein Volk verfällt verfällt«. Das persönliche Fürwort *khî* bezieht sich hier, wie in dem späteren Satze: »Ist Jener *(khî)* nicht redlich« — auf die Person der höchsten Obrigkeit, deren directe Bezeichnung gern umgangen wird. Die Verdoppelung der Wörter ist eine Verstärkung der Aussagen. Die eine Regierungsweise heisst *mên mên*, die andre *thsă thsă*, und die Entgegensetzung beider Ausdrücke dient zu ihrer Erklärung. *Thsă* heisst prüfen, untersuchen, scharf beobachten, in verstärkender Doppelung also »recht genau

durchspähen«, d. h. sich um Alles bekümmern. *Mên* (vgl. *mîn*, 3126) heisst traurig, betrübt, trübselig, kümmerlich, auch unwillig, widerwillig; *mên mên* würde also vom Regieren aussagen, es geschehe betrübt, ungern d. h. es kümmere sich um wenig. Vom Volk unter recht lässlichem Regiment heisst es *schûn schûn*, von dem unter überall eingreifender Regierung *khiüe khiüe*. Letzteres bedeutet Scherben, in Scherben gehn, zerfallen, verfallen. *Schûn* heisst im eigentl. Sinne ein edler oder reiner Wein, uneigentlich: rein, trefflich, völlig, reichlich, sowie diess Alles seyn oder werden; als Gegensatz von *khiüe* also »in den rechten Zustand kommen, emporkommen«. Beides lediglich auf den Wolstand zu beziehen, hat um so weniger Grund, als vom Verhalten der Regierenden schon im vorigen Kapitel auch der sittliche Zustand des Volks abhängig gezeigt wurde und gleich hernach wieder von demselben die Rede ist. Zu Grunde liegt der Gedanke, dass eine Regierung, die Alles bestimmen und für Alles sorgen will, die freie Entwicklung des Volkes hemmt und dessen Kräfte lähmt, eine solche aber, die dem Volke die möglichste Freiheit lässt, ihm am förderlichsten ist.

[2]) Eine Regierung, die Alles beachten will, meint jedem Unglück abhelfen, das Glück eines Jeden sichern zu sollen, greift damit aber in die Weltordnung ein und wirkt nachtheilig auf die sittliche Spannkraft der Menschen. Die Zeitwörter der beiden Sätze *ì* »auf etwas liegen oder beruhen« und *fü* »unter etwas liegen« werden für sich schon oft verbunden gebraucht, und Morrison bemerkt: *they say prosperity and adversity are nearly allied.* Aber nicht bloss das soll hier gesagt seyn, sondern diess, dass Glück und Unglück, dem Verhalten des Menschen gemäss, sich auseinander entwickeln. Wer sein Unglück weise benutzt, wird dadurch sein Glück gründen. Denn des Unglücks Zweck ist, die sittlichen Kräfte des Menschen, die dessen Glück begründen, zu wecken und zu stählen. Das Glück, das nicht so errungen ist, das zufällige Glück, ist eine Prüfung des Menschen, ob er dadurch seine sittliche Kraft lähmen und sich zu Selbstsucht, Übermuth und Geniesslichkeit verleiten lasse. Erliegt er diesem ethischen Unglück, so folgt dem auch das äusserliche nach. Diess Alles gehört der sittlichen Weltordnung an, und es ist daher eine falsche Regierungsweise, in solche Verhältnisse fortwährend von oben her einzugreifen und gleichsam Vorsehung zu

spielen, da man ja gar nicht weiss, worauf jenes Unglück oder dieses Glück hinauslaufen wird. Denn dies sagt die Frage: Wer kennt ihren Ausgang *(khî kĭ)*? Das Fürwort *khî* ist hier Possessivum und bezieht sich auf Glück und Unglück. *Kĭ* ist der Giebel, Gipfel, das Höchste, Aeusserste, worin etwas ausgeht, daher auch Zweck.

[3]) Wie das bisher Gesagte weiter begründete, was das vorige Kapitel von der Nichtgeschäftigkeit aussagte, so wird durch das Folgende der dort zu Anfang stehende Satz, dass nur mit Redlichkeit heilsam regiert werde, weiter ausgeführt. »Jener« *(khî)* ist hier demonstrativ und bezieht sich, wie bereits bemerkt, auf den Höchstregierenden. (Man sieht, dass *jê* nicht bloss Fragelaut ist, sondern auch einen präsumtiven bedingenden Satz anzeigen kann.) Laò-tsè wird nicht müde, den sittlichen Einfluss der allbeobachteten höchsten Person zu betonen, und wie sonst im Guten, thut er es hier im Schlimmen. *Tsching*, »Redlichkeit«, umfasst Geradheit, Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Billigkeit, und wo der König diese nicht hat *(wû)*, also das Gegentheil darthut, da zerstört dieses, sich allseitig ausbreitend, die ganze ethische Atmosphäre eines Volkes, verwirrt das sittliche Urtheil, verführt zur Nachahmung; die Redlichen *fŭ wêi*, »kehren um und sind«, d. h. sie werden zu *khî* (vgl. Kap, 57 A. 1), zu Unredlichen, Arglistigen, Schelmen, die Guten zu *jāo*, Schönthuern, Schmeichlern, Heuchlern.

[4]) *Khî sjĭ*, »ihr Tag«, deutet nicht in die Vergangenheit, sondern bezeichnet überhaupt die lange Dauer von des Volkes Verblendung, *mî*, — womit die sittliche Verfinsterung gemeint ist, welche sich als Unredlichkeit und Heuchelei darstellt, und welche, wie der Tag, allmählich kommt, auch nur allmählich schwindet, aber von langer Dauer ist, wenn einmal das Volk auf die angegebene Weise irregeführt wurde. Gerade diess macht die Unredlichkeit der Könige um so verderblicher.

[5]) In Betracht solcher Folgen unredlichen Regiments, also nicht bloss um sein selbst, sondern auch um des Volkes willen, ist der heilige Mensch, wenn er regiert, gerecht *(fāng*, eigentlich »rechtwinklig«) und nicht *kŏ*, eigentl. »er schindet nicht«, verletzt Keinen; er ist brav und maassvoll *(liân)* und beleidiget nicht, *pŭ kuéi*, wofür einige Ausgaben *pŭ hái* (2132) haben, was ziemlich dasselbe sagt; er ist ehrlich *(tschĭ)* d. h. er bleibt aufrichtig im geraden Wege, und

verfährt nicht willkürlich, *ssé*, was hier soviel ist wie *tsé* (2834), nach Gelüst oder Willkür handeln. Endlich ist er *kuāng*, was hier nicht erleuchtet heissen kann, obwol es diess voraussetzt, sondern leuchtend, Licht verbreitend; aber er verdunkelt Andern die Augen nicht mit seinem Licht, er blendet nicht *(pŭ jáo)*, und eben dadurch zeigt er ihnen den Weg, seinem Vorbilde nachzufolgen.

Neunundfünfzigstes Kapitel.

Regiert man die Menschen und dient dem Himmel, so gleicht nichts der Sparsamkeit.[1] Nur das Sparen, das heisst zeitig vorsorgen.[2] Zeitig vorsorgen heisst Wolthaten reichlich aufhäufen.[3] Häuft man reichlich Wolthaten, dann ist nichts unüberwindlich.[4] Ist Einem nichts unüberwindlich, so weiss Keiner sein Äusserstes.[5] Weiss Keiner sein Äusserstes, so kann er das Land haben.[6] Hat er des Landes Mutter, so kann er lange dauern.[7] Das heisst tiefe Gründung, feste Wurzel; langen Lebens, dauernden Bestehens Weg.[8]

---

[1]) Hatte der Verfasser in den vorigen Kapiteln allgemeine Forderungen für Rechtspflege und Verwaltung aufgestellt, so wirft er nun einen Blick auf den Staatshaushalt, indem er den Regierenden Sparsamkeit empfiehlt. Wie auch Kap. 67 zeigt, legt er auf diese grossen Werth. Der Charakter für diesen Begriff, *sĕ*, zusammengesetzt aus den Zeichen für Kommen und Scheune, bezeichnet das Einscheuern, Aufspeichern, das Zusammen- und in Vorrath halten, also »geizen« im schlimmen, »sparen« im guten Sinne, und ist — im Gegensatz zu dem *kiàn* (507) des Kap. 67 — gerade hier sehr passend gebraucht, da die beträchtlichsten königlichen Einkünfte in Naturalien bestanden. Es ist hier durchaus im eigentlichen Sinne als Sparsamkeit zu nehmen, nicht etwa in übertragener oder gar mystischer Bedeutung. Mit den Anfangsworten *tschi sjîn*

ssé thîan (»regieren Menschen, dienen Himmel«) werden nicht Zwecke angegeben, für welche —, sondern Thätigkeiten, bei welchen nichts besser sey als Sparsamkeit. *Ssé thian* ist Apposition zu *tschî sjîn*, anzeigend: wer die Menschen regiere und dadurch oder dabei dem Himmel diene, oder Geschäfte des Himmels verrichte; nicht aber kann es meinen, wie ein chines. Ausl. will, dass der König auch beim Opfer für den Himmel sparsam seyn solle. Eher dürfte in den Worten eine Anspielung auf den Titel des chinesischen Oberkönigs, »Himmels Sohn«, und die Mahnung liegen, mit dem Regieren auch wirklich dem Himmel zu dienen.

[2]) *Tsaò* heisst »frühe, zeitig, bei Zeiten, vorher«; *fŭ* zunächst »sich kleiden, anziehen«, dann auch »an etwas gehen, es bedenken, besorgen, Fürsorge tragen«. Der Sinn ist einfach: der Sparsame sorgt bei Zeiten für die Bedürfnisse der Zukunft. Die Lesart *fŭ*, 2708, ist eine nicht glückliche Emendation. Wenn man übrigens auch *tsào fŭ* durch *siān ssé* (580. 64.) erklärt, so würde diess doch nicht »das erste Geschäft«, sondern »das vorhergehende Geschäft« heissen. Auch sagt Laò-tsè nicht, Sparsamkeit müsse die erste Sorge seyn, sondern, wer sie habe, der sorge bei Zeiten vor.

[3]) Nicht für sich sammelt und spart das Haupt eines Reiches, sondern für die Erfordernisse der Gesammtheit und um Allen helfen zu können, die dess bedürfen. Hat sich der Herrscher zu diesem Zweck zeitig vorgesehen, so häuft er damit Wolthaten in dem doppelten Sinne, dass er sie erweisen kann, und dass er sie erweist. Denn der Zusammenhang ergiebt, dass diess hier der Sinn von *tĕ* sey, welches nicht bloss »Tugend« als subjectives Wollen und Verhalten, sondern auch die objectiven Erweise derselben an Anderen, Wolthaten, Unterstützungen (Khāng-hī: *hoéi*, 2924; *ngēn*, 2839) bedeutet; wie denn auch nur von diesen, schwerlich aber von der Tugend, gesagt werden kann, dass sie reichlich angehäuft werden, und *tschhûng tsĭ* doch nichts anderes heisst.

[4]) Wer durch rechte und reichliche Wolthaten die Herzen der Unterthanen in Dankbarkeit, Liebe und Vertrauen gewonnen, der hat dadurch die ausgedehnteste Macht erlangt und kann Alles durchsetzen, was Absicht eines »heiligen« Königs seyn kann. So hat er nichts, was er nicht könnte, *wû pŭ khĕ*; ihm ist nichts unmöglich, nichts unüberwindlich.

[5]) »Keiner weiss sein Äusserstes« (*kĭ*, s. Kap. 58, Anm. 2 a. E.) heisst, Keiner weiss, wie weit seine Macht — sein Nichthaben was er nicht könnte — reicht. In diesem Sinne kann man *khî kĭ* auch durch »seine Gränzen« übersetzen, ohne diess jedoch auf die Dauer seiner Herrschaft zu beziehen, von der erst weiterhin die Rede ist.

[6]) Hat er durch gehäufte Wolthaten eine innerliche Gewalt über die Bevölkerungen erlangt, von der Niemand weiss, wie weit sie sich erstreckt, welche deshalb auch die scheuen, die ihm etwa noch widerstehen oder ihn gar im Besitze des Landes stören wollten, so gelangt er dadurch nun in den wahren, vollen, durchgreifenden Besitz desselben. Denn h a b e n, *jeù*, steht hier prägnant und in ähnlichem Sinne, wie am Anfange des 57. Kapitels das *thsiù*, »bekommen, gewinnen«, stand; auch wird es lexikalisch (bei Khāng-hī) u. A. durch *thsiû* erklärt.

[7]) Nach der bisherigen Ausdrucksweise wäre zu erwarten, dass lediglich die vorige Wendung wiederholt und gesagt würde: »Hat er das Land«; statt dessen steht: *jeù kuŏ tschī mù*, »hat er des Landes Mutter«. Aber gerade die Wiederaufnahme derselben Wendung mit der einzigen Erweiterung *tschī mù* zeigt, dass nicht etwas wesentlich Neues oder Anderes eingeführt, sondern der vorige Begriff nur mit einer näheren Bestimmung wiederholt seyn soll, als stände da: Hat er das Land und damit dessen Mutter. Es kann daher unter der Mutter des Landes weder Taò, noch die Sparsamkeit, noch etwas dem Ähnliches zu verstehen seyn, sondern das, was mit dem Lande oder Staate zugleich dessen Nährmutter ist, ihn versorgt und speiset, nehmlich der Boden mit seinen Erzeugnissen und Vorräthen, die bei ihm zusammenfliessen, durch die er überallhin Gutes thut und die Gesinnungen der Menschen für sich und sein Regiment gewinnt. Denn hierdurch kann er seiner Regierung Dauer verschaffen, und diess ist mit den Worten gemeint: »er kann lange dauern«. Dass auch er selbst dabei lange leben und bestehen kann, liegt in der ganzen glücklichen und friedlichen Lage einer solchen Regierung und wird im Folgenden noch ausdrücklich erwähnt.

[8]) Die »tiefe Gründung« (*kēn*, eigentlich auch Wurzel) und »feste oder starke Wurzel« bezieht sich auf den Regierenden als solchen: seine Regierung oder er als Regierender wird tief und fest

gewurzelt seyn, wenn er durch sorgsamen Haushalt sich zum steten Wolthäter Aller macht. Eben das ist für ihn der Weg (*taò*, hier im gewöhnlichen Sinne, doch nicht ohne Hindeutung auf das grosse Prinzip), lange zu leben und »es auf die Dauer anzusehen«, oder auch »dauernd gesehn zu werden«, *kieù scht*, was wir durch »dauerndes Bestehen« ausgedrückt haben.

Sechzigstes Kapitel.

Man regiere ein gross Land, wie man kleine Fische kocht.[1] Waltet man mit Taò des Reichs, so geisten seine Manen nicht. Wenn nicht seine Manen nicht geisten, so verletzt ihr Geisten die Menschen nicht. Wenn nicht ihr Geisten die Menschen nicht verletzt, so verletzt doch der heilige Mensch die Menschen nicht. Sie beide verletzen miteinander nicht, denn die Tugend verbindet und eint sie.[2]

---

1) Das Gleichniss ist nicht leichtverständlich. Hô-scháng-kūng meint, wenn man kleine Fische koche, so entferne man die Eingeweide nicht, entferne die Schuppen nicht, und wage nicht sie umzurühren, aus Furcht, dass sie zerkochten; und falle man mit der Regierung dem Lande beschwerlich, so empörten sich die Unterthanen etc. Davon dürfte soviel richtig seyn, dass sich für das Regieren, wie für das Fischkochen, Schonung und Zurückhaltung empfiehlt. Es scheint jedoch, als habe Laò-tsè bei seiner Vergleichung jene häusliche Verrichtung mehr im Allgemeinen im Auge, und wir möchten seine Meinung folgendermaassen umschreiben: Wie der, welcher kleine Fische kocht, zuerst alles dazu Erforderliche vorbereitet, Feuer anzündet, den Kessel mit Wasser füllt, ihn auf die Gluth setzt und ins Kochen gerathen lässt, hierauf die Fischlein, ohne sie durch weitere Zurüstung zu verletzen, in das siedende Wasser setzt, und dann nicht weiter selbst eingreift, sondern ruhig die Naturkräfte walten und wirken lässt, welche nun die zarten Geschöpfe, ebenfalls ohne sie zu verletzen, gar und essbar machen: so soll der Regierer eines grossen Landes zuvörderst für Alles sorgen,

was Sittlichkeit und Wolstand der Unterthanen erfordern — und was diess sey, ist bereits hinreichend gezeigt worden; er wird sie dann, ohne sie durch Gewalt und Zwang zu verletzen, diesen Einwirkungen geduldig überlassen, und darf versichert seyn, dass die Kraft dieser sittlichen Elemente, die sie von allen Seiten umgeben und deren Fortwirkung sorgsam zu überwachen seine einzige Aufgabe ist, sie auch innerlich umwandeln und in den wünschenswerthen Zustand versetzen werde, der auch noch andre Übel von ihnen fernhält. Dass für ein solches Verfahren nur Taò die rechte Grundlage sey, ist bei unserm Denker selbstverständliche Voraussetzung, wird als solche aber überdiess durch die sogleich folgenden Worte bestätigt.

[2]) Dieser grössere Rest des Kapitels hat manche Schwierigkeiten. Zuerst fragt sich, wie er mit dem ersten Satze zusammenhange. Wie man nun auch auslege, jedenfalls ist gesagt, gewisse übersinnliche Wesen *(kuèi)* würden die Menschen nicht beschädigen, wenn die höchste Reichsperson im göttlichen Geiste — mit oder durch Taò — regiere. Ist aber bei einem solchen Herrscher Alles zugerichtet zu einem heilsamen Regiment, so darf er, das sagte der Anfangssatz, den Erfolg davon in Ruhe abwarten, und dieser Erfolg wird sich auch darauf erstrecken, dass jene übersinnlichen Wesen seine guten Gesinnungen gegen die Menschen theilen, und wie er diese so wenig verletzt, als der Koch die Fischlein, so werden auch jene sie nicht verletzen. — Für die weitere Erklärung kommen zunächst die Ausdrücke *kuèi* und *schîn* in Betracht. Im Allgemeinen verweisen wir auf Dr. Plath's fleissige und gelehrte Abhandlung: »Die Religion und der Cultus der alten Chinesen«, I. S. 43—67, wo auch unsere Stelle besprochen wird, und bemerken nur, dass die Grundbedeutung von *kuèi* ist: »wozu der Mensch zurückkehrt«, das, was beim Untergange des Körpers von ihm übrigbleibt, die abgeschiedene Menschenseele, die Manen. *Schîn*, im Gegensatz von *kuèi*, sind Genien oder Dämonen, Wesen die von jeher und ihrer Art nach Geister sind und mancherlei Macht und Einfluss auf die irdischen Dinge ausüben. In unserm Texte ist *schîn* aber stets prädicativ gebraucht, daher zeitwortlich zu nehmen: »Geister seyn, sich als Geister verhalten, als Geister verfahren«, wofür wir das alte Wort »geisten« gewählt haben. Alles Weitere über die beiden Begriffe

haben wir jedoch lediglich aus unserm Texte zu nehmen, um dem Verfasser nichts Fremdes oder Späteres zuzuschreiben.

Dabei haben wir aber den Text zu lassen wie er ist und nicht mit Dr. Plath das zweimalige *fēi* (»wenn nicht«) zu streichen. Es ist wahr, durch dieses Streichen wird die Auslegung ungemein erleichtert. Gegen dasselbe spricht aber erstens, dass kein chinesischer Text das *fēi* ausgestossen hat, wie denn überhaupt diess Kapitel ohne Varianten ist; zweitens, dass es durch Hô-schâng-kūng's Glosse schon im 2. Jahrh. v. Chr. bestätigt wird; und drittens, nach bekannter Regel, gerade der Umstand, dass die überlieferte Lesart die schwierigere ist. Auch können wir die Änderung Stan. Julien's nicht billigen', welche, allen Ausgaben zuwider, statt *schîn* in den beiden Fällen, wo wir es durch »ihr Geisten« übertragen, *kùèi* setzt, *afin de rétablir le parallelisme qui semble devoir exister entre ces deux phrases et celles qui précèdent.* Dr. Plath schliesst sich dieser Änderung an, ohne ihrer zu erwähnen. Indem wir bei dem einstimmig überlieferten Text bleiben, umschreiben wir denselben wesentlich in Übereinstimmung mit Hô-schâng-kūng folgendermaassen.

Waltet der Herrschende so, dass Taò die Seele seines Regierens ist, so verfahren die Geister Verstorbener *(kuèi)* nicht wie die Naturgeister *(schîn)*; verfahren sie aber dennoch so (diess ist der Sinn der doppelten Negation *fēi* — *pŭ*), so geschieht es nicht um die Menschen zu beschädigen; und wenn dennoch ihr Verfahren in jener Weise den Menschen immer schädlich ist, so fügt ja der heilige Herrscher den Menschen kein Leid zu, und deshalb — ist zu ergänzen — thun auch sie es nicht; denn vermöge einer gegenseitigen Beziehung unter ihnen *(siāng)* ruft seine Tugend, seine wolwollende Gesinnung auch die ihrige hervor, und so ist es die Tugend, welche sie miteinander vereinigt. (*Tĕ*, Tugend, kann im Schlusssatze nur Subject seyn.)

Darnach stehen die Geister der Abgeschiedenen mit der Menschenwelt noch in Beziehung und ihr Wirken ist bald auf Beschädigung, bald auf Begünstigung der Menschen gerichtet. Sie selbst sind nicht geschiedener Weise entweder gute oder böse Geister, sondern sie können sich freundlich oder feindlich erweisen, und werden zu dem Ersteren bewogen, wenn mittels eines heiligen

Menschen als Herrschers das öffentliche Leben durch Taò bestimmt wird. Diess zu zeigen dürfte die Hauptabsicht des Kapitels seyn, welches zugleich geeignet war, den ausschweifenden Volksglauben an die *kuèi* auf ein bestimmtes Maass zu bringen und die Furcht vor ihnen durch den Glauben an die segensreichen Folgen des Festhaltens an Taò zu zerstreuen.

Einundsechzigstes Kapitel.

Ein gross Land, dass sich herunterlässt, ist des Reiches Band, des Reiches Weib.[1] Das Weib überwindet immerdar mit Ruhe den Mann; mit Ruhe ist es unterthan.[2] Drum ein gross Land, ist es unterthan dem kleinen Lande, dann gewinnt es das kleine Land; ein klein Land, ist es unterthan dem grossen Lande, dann gewinnt es das grosse Land.[3] Drum etliche sind unterthan um zu gewinnen, etliche unterthan um gewonnen zu werden.[4] Ein gross Land überschreite nicht den Wunsch, die Menschen zu verbinden und zu weiden; ein klein Land überschreite nicht den Wunsch, einzutreten und den Menschen zu dienen.[5] Erreichen sie beide, jedes was es wünscht, so soll das grosse unterthan seyn.[6]

---

[1]) Zu den Regierenden gehörten auch die Fürsten der Lehnstaaten, welche, von sehr verschiedener Grösse, nebeneinander in dem weiten Reiche bestanden, und da auch ihnen galt, was von den Regierenden im Allgemeinen gesagt wurde, so fügt Laò-tsè noch ein Kapitel über ihr gegenseitiges Verhalten hinzu, worin er zeigt, was ein ehrliches und friedliches Zusammenleben grösserer und kleinerer Staaten allein möglich mache. Diese Staaten standen sich nicht als fremde gegenüber, sondern als Glieder Eines grossen Körpers, ähnlich wie die deutschen Staaten solange Deutschland als Reich oder als Bund noch bestand; sie waren daher aufeinander angewiesen, obwol gegenseitig voneinander unabhängig, und ihr Verhalten unter sich war von der grössten Bedeutung für die Gesammtheit.

Ist für die Aufgabe der Menschheit, für eine sittliche Culturentwicklung, nichts förderlicher als eine solche reiche Gliederung eines grossen Ganzen, so bringt diese doch auch manche Gefahren mit sich. Der grosse Staat wird übermüthig, herrschsüchtig, sucht die kleineren zu verschlingen oder zu unterdrücken und mit Gewalt sich dienstbar zu machen. Kleine Staaten, auf ihre Selbständigkeit pochend, überheben sich, werden den grossen hinderlich und reizen sie. Um solchen Übelständen und den daraus quellenden Wirren zuvorzukommen, dringt Laò-tsè auf die praktische Bethätigung eines ethischen Motivs; denn bei ihm war es ausser Frage, ob das Sittliche auch Fürsten und Staaten bändigen und beherrschen solle; und es ist als wende er auf die Staatenverhältnisse nur den evangelischen Grundsatz an: »Seid allesammt einander unterthan« (1 Petr. 5, 5. Eph. 5, 21.) Denn diess ist es, was er zum Heil des Ganzen sowol vom grossen als vom kleinen Lande fordert. Den gemilderten Begriff von »unterthan seyn« (ὑποτάσσεσθαι) kennt Jeder aus der Schrift. —

Hià lièu, das wir durch »sich herunter lassen« wiedergegeben, heisst eigentlich »unterhalb oder niedrig fliessen« und findet seine Erklärung im 66. Kapitel, wo es heisst, dass Ströme und Meere deshalb vermöchten aller Bäche Könige zu seyn, weil sie sich unterhalb derselben, d. h. in einem niedrigeren Niveau, zu erhalten wissen. Es sagt also dasselbe, was das spätere blosse *hiá*, »sich unterbegeben, unterthan seyn«; doch ist *lièu* deshalb gesetzt, um sogleich an das Naturgesetz zu erinnern, wornach nur dem, was niedriger fliesst, Anderes zuströmt. Verfährt so ein grosses Land, dann erweiset es sich nach seiner ihm für das ganze Reich zukommenden bindenden und weiblichen Natur. Die beiden Wortgefüge *thîan hià tschī kiāo* und *thîan hià tschī phìn* sind prädicativ und beziehen sich beide auf dasselbe Subject, nehmlich das grosse Land, das sich herunterhält. *Kiāo* heisst als Substantiv »was zusammenbringt, vereinigt, verbindet«, also das Band. Es ist damit die Eigenschaft des grossen Landes gemeint, wornach es für das Reichsganze die kleineren Länder zusammenhält und einiget. *Phìn* ist nicht das Weib als Gattin, sondern die weibliche Natur, (θῆλυ). Die Erklärung hierzu giebt der folgende Satz.

*) Das Weibliche überwindet immerdar mit Ruhe das Männliche« (ἄῤῥεν), und gerade dadurch, dass es »mit Ruhe unterthan ist«

(hiá). Der Mann ist der Stärkere, von Natur Heftigere und Gewaltsamere, und wird dessungeachtet durch die immer stille und sanfte Unterwürfigkeit des Weibes überwunden. Ist diess eine Erläuterung von Laò-tsè's mehrfach wiederholtem Satze, dass das Schwache das Starke überwinde, so muss das »Weib« als das physisch Schwächere gedacht seyn. Wenn daher im vorigen Satze das sich niedrigende grosse Land »des Reiches Weib« genannt wurde, und es nun heisst, das Weib überwinde den Mann, so musste es dort einem Stärkeren, Männlichen gegenüber gedacht seyn, und diess kann nichts andres seyn, als das Reichsganze unter dem Reichshaupte. Es wird also, das gilt für dort, den grössten und siegenden Einfluss auf das ganze Reich gewinnen, wenn es in Ruhe sich unterthan macht. Hier gilt die Aussage ganz allgemein. Denn auch für das Verhältniss zu den kleineren Staaten, wovon im Folgenden die Rede, soll das grosse Land auf seine Stärke verzichten; es soll nicht mit physischen, sondern mit ethischen Kräften wirken, »moralische Eroberungen« machen, nicht unmoralische.

[3]) Solche moralische Eroberungen sind gemeint mit dem *thsiù*, »gewinnen«, sowol hier wie im Anfange des 57. Kap., und keineswegs handelt es sich um Erwerb der kleineren Länder, sey es durch Annexion oder erzwungene Abhängigkeit. Denn unter *kuŏ*, »Land, Staat«, ist bei den kleinen, wie bei den grossen, die politische Gesammtheit einschliesslich des Landesherrn, ja dieser vornehmlich zu verstehen; so dass der kleinere Staat, auch wenn der grosse ihn für sich gewinnt, ihm weder pflichtig noch unterworfen wird, vielmehr dem Wesen nach selbständig bleibt; der grosse aber, auch wenn er sich gewinnen lässt, das unerlässliche Maass seiner Selbstbestimmung nicht aufgiebt. Denn auf beiden Seiten ist das *hiá*, das Unterthanseyn, als ein freies, nicht auf Rechtspflichten, noch weniger auf einer Nöthigung beruhendes zu denken, und will nicht mehr sagen, als Abwesenheit von Überhebung und Anmaasslichkeit unter Hingebung, Ehrerbietung und rücksichtsvoller Dienstwilligkeit auf beiden Seiten, und zwar aus ehrlichem Herzen und nicht vortheilshalber erheuchelt.

[4]) Beide Aussagen beziehen sich sowol auf grosse als kleine Länder. Indem jedes dem andern sich dienstfreundlich ergeben zeigt, ist jedes in der Lage, sowol das andre für sich zu gewinnen,

als auch für das andre gewonnen zu werden. Die Absicht der Antithese ist, zu zeigen, dass der Wunsch, den andern Staat für sich einzunehmen, nur zu erreichen sey, wenn auch dieser zu gleicher Hingebung sich herunterthue und nicht aus Anmaasslichkeit mehr für sich verlange, als er seiner Bedeutung nach fordern darf; worauf dann der folgende Satz eingeht.

[5]) Das, worüberhinaus der Wunsch (oder das Begehren, *jü*) des grossen wie des kleinen Landes sich nicht erstrecken soll, bezieht sich lediglich auf ihr gegenseitiges Verhältniss, oder wie man zu sagen pflegt, auf ihre auswärtige Politik untereinander. Bei geordneten Reichsverhältnissen — und diese sind hier vorausgesetzt — konnte kein einzelner Staat sich seiner Selbständigkeit begeben, da er Reichslehn war. Von einer Einmischung oder Beschränkung in Betreff der innern Angelegenheiten ist also nicht die Rede. Bleibt aber in dieser Hinsicht die Integrität jedes Staates gewahrt, so ist das Verlangen des grossen Staates, für das allgemeine Wol die Bevölkerungen miteinander zu verbinden und zu diesem Zweck gleichsam das Hirtenamt zu führen, ebenso berechtigt, als das Verlangen des kleinen Staates, in diese Verbindung einzutreten, um damit den Leuten, zunächst den eigenen, zu dienen. Unter *sjîn*, »Menschen«, können nur die Angehörigen der in Betracht kommenden Länder gemeint seyn, natürlich nicht bloss mit Einschluss, sondern unter Vortritt ihrer Fürsten; es deutet aber nichts darauf hin, dass die Fürsten allein damit bezeichnet seyn sollen. *Kiān tschhŭ* (oder auch *hiŏ*) könnte auch durch »zusammen weiden« wiedergegeben werden, da *kiān* sehr häufig die adverbiale Bedeutung »mit, zugleich, zusammen« hat; im Hinblick auf das *kiāo* des Anfanges glaubten wir es jedoch als selbständiges Zeitwort nehmen zu sollen. Stan. Julien übersetzt ebenfalls *réunir et gouverner*. Für *tschhŭ* scheint aber *gouverner* etwas zu stark, auch lässt es das darin gegebene Bild fallen. *Tschhŭ*, dessen Charakter aus »dunkel« und »Feld« zusammengesetzt ist, heisst ursprünglich »Weideland«, dann auch »Weidethiere, Hausthiere«, als Zeitwort »ernähren, erhalten«, ferner »versammeln, zusammenhalten«; diese verbalen Begriffe fallen in unserm »Weiden« zusammen; wie denn auch Hô-schâng-kûng *tschhŭ* durch *mŭ* (5650, *pastor*, *pascere*) erklärt und Julien sehr gut an das griechische ποιμαίνειν erinnert. Jedenfalls bezeichnet es ein friedliches schützendes

Führen und Zusammenhalten, das den Menschen ihren Unterhalt sichert. Der berechtigte Wunsch des kleinen Landes soll seyn: *sjï ssé sjîn*, buchstäbl. »eintreten dienen Menschen«. Diess kann entweder heissen, in den Dienst Anderer eintreten, oder eintreten und den Menschen dienen. Nach dem allgemeinen Sinne glaubten wir das Letztere vorziehen zu sollen, wo sich dann das »Eintreten« auf die Verbindung unter des grossen Staates Führung, das »Dienen den Menschen« aber auf die Förderung der Interessen Aller, zunächst aber der eigenen Bevölkerung bezieht. Es handelt sich hier um ein freies Freundschaftsbündniss, das auf gegenseitiger Condescendenz *(hiá)* beruhend, zum Besten Aller dem grossen Staate die Führerschaft, dem kleinen den Eintritt unter dieselbe gewährt. Mehr als diess soll keiner von Beiden verlangen, also keiner dem andern in seinem eignen Gebiete Beschränkungen auflegen oder anderweite Vortheile ihm abnöthigen.

[6]) Julien sieht in dem ersten dieser Sätze, den wir als bedingenden fassen, eine Art Folgesatz zu dem Vorhergehenden, indem er ihn mit *alors* beginnt, und in dem zweiten einen nachträglich bedingenden, indem er ihn mit *mais* anfängt. Im Grundtexte stehn diese Partikeln nicht, indess drückt sich durch das *mais* das richtige Gefühl aus, dass der Schlusssatz nicht so nackt dastehen könne und eine Beziehung zu dem Vorangehenden haben müsse. Welch andre aber könnte diess bei dem Mangel jeder conjunctiven Partikel seyn, als die eines Nachsatzes, eines abhängigen Satzes? (vgl. Schott, chines. Sprachl. S. 74. B.) Diess wehrt dann aber, den ersten Satz in der Abhängigkeit vom Vorangehenden zu fassen, die ihm das *alors* beilegt. Der Gedanke vielmehr, den die Worte durch das *alors* erhalten, wird als selbstverständlich stillschweigend vorausgesetzt, um nun die Lehre anzuknüpfen, dass auch nach Erlangung dessen, was jedes Land von dem andern in Folge seiner Condescendenz erwarten durfte, das grosse Land diese Haltung nicht wieder aufgeben dürfe. Für das kleine Land, wenn es nur verlangt der Gesammtheit zu dienen, war diese Erinnerung unnöthig; in der Führerschaft des grossen aber liegt allerdings die Versuchung, nach deren Erreichung jene gewinnende Herunterlassung und Selbstnachsetzung wieder fahren zu lassen. Der Sinn ist nicht, wenn beide erlangen wollten, was jedes wünscht, so müsse das grosse unterthan seyn, sondern,

es müsse diess auch dann noch seyn, wenn sie es bereits erlangt haben. —

Uns aber darf Jüngsterlebtes wol erinnern, wieviel Weisheit diese Aussprüche eines uralten Denkers enthalten. Würde es nicht seiner Verdammung anheimfallen müssen? Man pocht auf das Christenthum, aber so feig und abgestorben ist es unter uns, dass Keiner wagt, die Gebote der Gerechtigkeit, der Treue, der Achtung vor dem Besitz, dem Recht, der Freiheit Anderer, geschweige das evangelische Gebot: »Seid allesammt einander unterthan«, christlichen Staaten entgegenzuhalten, die doch Gott zu einer gegliederten Gemeinschaft in gegenseitiger Treue berufen hatte. Wer es thäte, würde mit Gelächter bezahlt. Selbst die Besten macht der erhoffte »Gewinn« einer formalen deutschen Einheit blind gegen den »Schaden an ihrer Seele«. Glaubt man denn im Ernste, der Gott vom Sinai habe seine einschneidenden Verbote —, der göttliche Herr der Christenheit seine Gebote der Liebe, der Treue, des Friedens, des Gottgehorsams, der Sanftmuth und Demuth nur den Privatleuten geben wollen, nicht auch Königen, Fürsten, Regierungen und Staaten? Glaubt man wirklich, nur jenen, nicht auch diesen gälten seine daran geknüpften Drohungen und Verheissungen und sein Gericht? Ist er nicht mehr »König der Könige, Herr der Herrn«? Wahrlich es ist, als sey das nur ein Ehrentitel, mit dem man Ihn pensionirt habe, als sey es nicht sein unentreissbares Amt, vermöge dessen Er »einst mit ihnen reden wird in seinem Zorn und mit seinem Grimm sie schrecken«. Diener seines Worts, die nicht mehr die Ehrlichkeit haben, mit ihm auch gekrönte Christen zu strafen, und die deren Anmassungen und Gelüste schweifwedelnd salben, sollten sich erröthend verkriechen, wenn sie die schlichten treuherzigen Mahnungen eines alten Heiden aus einem hundertmal verlachten und verspotteten Volke hören, welche christlicher sind, als all ihr Gerede von göttlicher Mission und göttlichem Wolgefallen am Erfolge Eroberungssüchtiger.

Zweiundsechzigstes Kapitel.

»Taò ist aller Wesen Bergungsplatz,
Guter Menschen höchster Schatz,
Unguter Menschen rettender Ersatz«.[1]

Anmuthende Worte können erkaufen; ehrenhafter Wandel kann noch mehr thun. Sind Menschen nicht gut, wie dürfte man sie aufgeben?[2] Darum setzte man einen Kaiser und bestellte drei höchste Räthe.[3] Mag er auch haben, die da Nephrittafeln emporhalten, und vor sich nehmen ein Vierspann Rosse, — so ist es doch besser stillsitzend weiterzukommen in diesem Taò.[4] Warum verehrten die Alten diesen Taò? Nicht, weil er durch täglich Suchen gefunden wird und denen, die Schuld haben, vergiebt? Darum ist er das Köstlichste in aller Welt.[5]

---

[1]) Seiner freien Weise gemäss kommt Laò-tsè in diesem und den beiden nächsten Kapiteln wieder auf die grossen Prinzipien seiner Lehre zurück, doch ohne den Hauptgegenstand aus den Augen zu lassen. Denn was er über diesen — nennen wir ihn Regierungskunst — zu sagen hat, will er als durch jene Prinzipien begründet nachweisen. Die drei Verse, welche diesem Kapitel vorangestellt werden, sind ein kostbares Kleinod uralten Gottesglaubens und sicherlich Citat. Sie sprechen das Verhältniss Taò's zu allen Geschöpfen, dann zu den guten Menschen, zuletzt zu den unguten aus, damit sich darnach das Verhalten der Regierenden namentlich zu den letzteren bestimme; denn auch darin soll dem höchsten Wesen

der Herrscher sich anähnlichen. — Taò heisst aller Wesen *ngào*, was durchaus an das ebräische מָעוֹן, Ps. 90, 1. erinnert, — eine sichere, bergende Wohnung. Denn *ngào* wird nach dem Lì-kí *(khiŭ lì)* »des Hauses Südwest-Winkel, wo der Mensch ausruhet«, genannt. Es ist damit gesagt, dass Taò Alle schirmend umschliesst. Dem Guten sodann, der ihn kennt und hat, ist er ein köstlich Kleinod *(pào)*, dessen Besitz ihn beglückt, denn in ihm hat und vermag er Alles. Der Ungute ist von Ihm zwar nicht geschieden und ausgeschlossen, hat aber sich selbst ihm abgewandt und entfremdet, denn sonst wäre er ein Guter. Dennoch bleibt Taò sein *sò pào* (nach alter Betonung im Reim; sonst *pào*). *Pào* heisst »erhalten, stützen, schützen, helfen, retten« (= *jeú*, 163); *sò pào* mithin: »was hilft, was rettet« — seine Hülfe oder Rettung. Damit ist nicht bloss gemeint, dass Taò seine bewahrende, schützende Hand auch von dem Unguten nicht abzieht, sondern vornehmlich, dass er ihn auch wieder zu Sich zurückzuführen sucht, um ihn dadurch von Sünde und Schuld (*tsúi*, s. unten) zu befreien, indem er ihm, wie Hô-scháng-kūng bemerkt, durch Unglück und Noth zur Erkenntniss und Reue bringt.

²) *Mèi jân*, schöne, anmuthende, freundliche Worte oder Reden, soll hier nicht den tadelnden Seitenblick haben, wie im 81. Kapitel; es ist soviel wie *schén jân*, gute Worte. *Schí*, als Substantiv »Markt«, heisst als Zeitwort »handeln, kaufen, erkaufen«, und kann nach *khò ì* nur Activum seyn. Gemeint ist, durch freundliches gutes Zureden lassen die Leute mit sich handeln, und man kann sie gewinnen. Ehrenhafter, ausgezeichneter, edeler Wandel *(tsūn híng)* kann (wieder das activirende *khò ì*) noch mehr thun — *kiā*, hinzufügen, vermehren, darüber hinzuthun — d. h. sein Beispiel kann bewirken, dass die durch gute Worte Gewonnenen nun auch noch weiter fortschreiten, dass sie dem ihnen vorleuchtenden Wandel nachfolgen. Es ist also Hoffnung da, dass die Nichtguten auf diesem Wege bekehrt und gebessert werden, und da diess, wie wir hörten, Taò's Wille ist, — wie dürfte man sie denn aufgeben? Nur diese mildere Bedeutung dürfte *khí* hier haben, denn es heisst nicht bloss »verwerfen, verstossen, verachten«, sondern auch »verlassen, vergessen, aufgeben«. *Jeù* bedeutet hier die »Ursache«; *hô khí tschī jeù* also: *quaenam abjiciendi causa?* —

[3]) »Darum«, um die Nichtguten durch Wort und Vorbild zu bessern, setzte man eine höchste Obrigkeit im Reiche. Diess wird also immer als sittlicher Organismus betrachtet. Der chinesische Ausdruck für Kaiser, *thîan tsè*, »Himmels Sohn«, ist unserem »von Gottes Gnaden« analog. Der Kaiser hat sein Amt (*míng*, 1200, = *mandatum*) unmittelbar vom Himmel, der im Vaterverhältnisse zu ihm gedacht wird, welches ihn zum unbedingten Gehorsam und höchster Ehrerbietung gegen denselben verpflichtet. *Kūng* hatte ehedem doppelte Bedeutung. Einmal hiessen so die landeshohen erblichen Lehnsfürsten erster Klasse; dann wurden damit auch die drei höchsten Räthe des Kaisers bezeichnet, in diesem Falle jedoch immer mit dem Zusatze *sān*, »drei«.

[4]) *Pĭ* ist eine rundlich geschliffene blaue Nephritplatte, welche die hohen Würdenträger, wenn sie mit dem Kaiser redeten, »mit beiden Händen vorhielten« (*kùng*), um ihn nicht anzuathmen. Wenn wir *sūi jeù* (»obgleich er hat« oder »mag er auch haben«) auf den Kaiser beziehen, von dem auch das Fahren mit dem Viergespann gesagt ist, so wird auf eine doppelte Beschäftigung desselben gedeutet, auf seine Berathungen mit den höchsten Beamten im Palast und auf sein Hinausfahren in friedlichen oder kriegerischen Angelegenheiten. Beides, sagt Laò-tsè, halte keinen Vergleich aus — es sey »nicht wie« (*pŭ sjû*) das »Stillsitzen« (*tsó*) und Vorwärtsgehen, Weiterkommen (*tsín*) in »diesem Taò« (*thsè taò*). Wenn durch das *tsín* auch auf die Bedeutung von *taò* als »Weg« angespielt wird, so beugt jedem Missverständnisse doch das dem *tsín* vorangesetzte *tsó*, sowie auch das dem *taò* hinzugefügte *thsè* vor, indem Letzteres auf denjenigen Taò hinweiset, von dem nach den Anfangsversen in diesem Kapitel die Rede ist. Alle äusserliche Betreibung von Regierungsgeschäften, meint Laò-tsè, habe nicht den Werth, welchen die ruhige Nachfolge Taò's in Rettung der nichtguten Menschen durch Zureden und erweckendes Beispiel hat, wozu ja die Höchstregierenden daseyen.

[5]) Weiset das wiederholte *thsè taò* abermals auf die voranstehenden Verse, und sagt die Frage, dass der von ihnen geschilderte Taò schon vom Alterthume hochgeehrt (*kúei*) worden sey, so möchte diess wol bezeugen, dass die Verse selbst jener Vorzeit angehören. Überaus bedeutungsvoll für Laò-tsè's Theologie ist aber die, wieder

in eine Frage gekleidete Antwort. Diese Erkenntniss der jederzeit möglichen Wiedervereinigung mit Gott und der Gewissheit, dass Er dem anhaltenden Suchen (*khiêu* = »suchen, verlangen, bitten«) sich nicht versagt und dass er die Sünde oder Schuld *(tsúi)* vergiebt, berührt sich mit dem Höchsten und Tiefsten reiner Religion, und man wird dadurch an Schriftstellen erinnert, wie: »So ihr mich von ganzem Herzen suchet, will ich mich finden lassen« — »Wo ist ein solcher Gott wie Du, der die Sünde vergiebt« u. v. a. Dergleichen wurde jedoch von dem Nachgeschlechte unsres Autors am wenigsten verstanden, und deshalb sind hier manche Textänderungen versucht worden. Hô-scháng-kūng bestätigt die von uns angenommene Lesart, der sich auch Stan. Julien anschliesst, nur dass er statt *khiêu tĕ*, »durch Suchen gefunden«, liest: *khiêu tsî tĕ*, »durch Suchen von selbst gefunden«. Seine Übersetzung von *jeù tsúi ì miàn jê?* durch: *n'est ce pas parce que les coupables obtiennent par lui la liberté et la vie?* ist mehr Umschreibung als Übersetzung; denn *miàn* heisst einfach »vergeben, erlassen«, in welchem Sinne es auch im Vaterunser der chinesischen Bibelübersetzung steht, und *miàn tsúi* heisst immer »Sünde oder Schuld vergeben« (s. Morrison). Das *ì* halten wir für Postposition zu *jeù tsúi*, wodurch diess zum *cásus oblíquus* wird. Das fragende *jê* am Schlusse macht die Aussage nur um so bestimmter. — Den ganz gleichlautenden Schlusssatz hatten wir Kap. 56 übersetzt: »Darum wird er von aller Welt geehrt«; was hier nicht passend erscheint, da Taò leider nicht von aller Welt geehrt wird. Er ist aber das Herrlichste, Köstlichste *(kúei)* in aller Welt. Und wie tief und schön ist es wieder, dass er dieses »darum« genannt wird, weil er die Sünde vergiebt! — Hier nun aber ist diess Alles von Taò ausgesagt, damit der rechte Herrscher ihm darin nachfolge, denn dazu, hiess es, sey er gesetzt; und thut er es, so bekehrt er auch die Nichtguten zu Taò, vergiebt ihnen, wie dieser, ihre Sünde, und findet in Taò's Ehre seine eigne.

Dreiundsechzigstes Kapitel.

Das Thun sei Nichtthun, das Geschäft Nichtgeschäft, der Genuss Nichtgenuss, das Grosse Kleines, das Viele Weniges.[1] Vergilt Feindschaft mit Wolthun.[2] Unternimm das Schwere in seinem Leichtseyn, thue das Grosse in seinem Kleinseyn; die schwersten Dinge der Welt beginnen ja mit Leichtseyn, die grössten Dinge der Welt beginnen ja mit Kleinseyn.[3] Daher der heilige Mensch niemals das Grosse thut, drum vermag er sein Grosses zu vollenden.[4] Wer leichthin verspricht, hält sicherlich selten. Wem vieles leicht ist, wird sicherlich vieles schwer. Daher der heilige Mensch es wie schwer behandelt, drum lebenslang nichts ihm zu schwer wird.[5]

---

1) Die Subjectlosigkeit dieser und der nächsten Aussprüche giebt ihnen die Bedeutung eines gemilderten Jussivs, den wir uns nach dem Hauptinhalte dieses Theils des Buches zumeist an die Regierenden gerichtet zu denken haben, ohne dadurch die Allgemeingültigkeit des Gesagten einzuschränken. Die Kürze und die paradoxe Einkleidung erschwert das Verständniss. Betrachten wir die beiden ersten Sätze: *wêi wû wêi, ssé wû ssé;* so kann dadurch unmöglich der Quietismus anempfohlen werden. Es vertrüge sich diess, wie schon früher bemerkt, mit Laò-tsè's sonstigen Äusserungen, ja mit den gleich folgenden, wornach man Feinden wolthun, Schweres, wenn es noch leicht ist, unternehmen, Grosses, wenn es noch klein ist, thun soll, ebensowenig, als mit dem Schlusssatze des

ganzen Buchs, der allen Nachdruck gerade auf das Thun legt. Wir können daher *wû wéi* und *wû ssé* nicht als Object, sondern nur als Prädicat ansehen. Wenn Laò-tsè darnach sagt, das Thun solle kein Thun seyn, so versteht sich von selbst, dass er einen Unterschied macht zwischen Thun und Thun, dass er will, das Thun der einen Art solle nichts vom Thun der andern Art an sich haben. Auch sahen wir schon, dass er ebenso auf alles selbstlose, zum Heil und Wol Anderer gereichende Thun dringt, als er jedes aus selbstischen Gründen geschehende Thun verwirft. Jenes Thun soll mithin die Verneinung *(wû)* dieses Thuns seyn. — Ganz analog sind nun die beiden folgenden Aussprüche zu fassen, die keineswegs blosse stylistische Ausfüllungen sind. Denn *ssé*, Geschäft, unterscheidet sich dadurch von *wéi*, Thun, dass es ein nothwendiges, ein durch Pflicht auferlegtes Verrichten ist, weshalb es als Zeitwort »dienen« heisst. *Ssé wû ssé* sagt daher, das, was geschehen müsse, solle verrichtet werden als sey es ein nicht geschehen Müssendes, als sey es mithin ein Freiwilliges; es ist daher nicht Wiederholung, sondern wesentliche Erweiterung des ersten Gedankens. Noch mehr ist dieses der dritte Ausspruch: *wéi wû wéi. Wéi* heisst das Süsse, dann gewöhnlich der Geschmack, das Schmecken, auch Ergötzung, im umfassendsten Sinne also Genuss. Nach dem Vorangegangenen und dem ganzen Zusammenhange kann dieser Ausspruch ebenfalls nur zwischen einem Geniessen unvermeidlicher oder unschuldiger Art und einem verwerflichen, weil selbstischen, unterscheiden und die Forderung stellen, jenes solle nicht dieses oder ohne dieses seyn. Denn jede Befriedigung eines Bedürfnisses, z. B. des Hungers, ist mit einem Genuss verbunden und dieser insofern vorwurfsfrei; verwerflich wird er aber, wenn das Geniessen Zweck und Hauptsache, also z. B. das Essen nicht mehr Befriedigung eines Naturbedürfnisses, sondern sinnlicher Lüsternheit ist. *Wû wéi* hier als das, was »nicht geschmeckt werde«, auf Taò zu beziehen, ist ebensowenig am Orte, als Hô-scháng-kūng's an sich schöne und tiefsinnige Bemerkung: wenn tiefes Nachdenken die Zweifel beseitigt habe, so schmecke man Taò's Willen. —

Die sich weiter anschliessenden vier Wörter: *tá siào, tō schào* klingen wie ein alter Reimspruch und erscheinen dem ersten Blicke sehr räthselhaft. Stan. Julien, nachdem er schon den vorigen Sätzen

das Subject *le sage* hinzugefügt, übersetzt sie: *les choses grandes ou petites, nombreuses ou rares (sont égales à ses yeux)*; wie denn auch die meisten chinesischen Interpreten, nach seiner Angabe, die Worte dahin auslegen, der Weise betrachte Kleines ebenso wie Grosses, Weniges ebenso wie Vieles, und umgekehrt. Indess so für sich allein dastehend, können diess die Worte doch nicht sagen. Chalmers übersetzt erklärend: *find your great in what is little, and your many in the few*, und scheint sowol *tá* als *tō* verbal zu fassen. Seine Deutung lässt sich hören, obwol sie ganz zutreffend noch nicht seyn dürfte. Nach den vorangehenden Sprüchen möchten wir die Erklärung folgendermaassen fassen. Da das Kleine das Nichtgrosse und das Wenige das Nichtviele ist, so ist es ebenso, als stände da: »Das Grosse sey Nichtgrosses, das Viele Nichtvieles«, — ebenso wie vorher gesagt war: das Thun sey Nichtthun etc. Es wird somit auch ein Unterschied gedacht zwischen Grossem und Grossem, Vielem und Vielem, von dem das Eine bejaht, das Andre verneint werden solle, und diess verneinte Grosse und Viele ist eben das Kleine und Wenige. In der Anrede wird also das Grosse gefordert, aber als Nichtgrosses, als Kleines, und das Viele, aber als Nichtvieles, d. h. als Weniges. Denn um es zu dem Grossen und Vielen zu bringen, mit dem der höhere Mensch sich vollendet, darf er es nicht als Grosses und Vieles wollen; und soweit er es bereits dazu gebracht, darf sein Grosses ihm nicht gross — mithin nur klein —, sein Vieles ihm nicht viel — mithin nur wenig seyn.

2) Verfährt der Mensch, zumal der Herrscher, in so ungewöhnlicher, alle Welt befremdender Weise, wie sie so eben gefordert worden, so wird er zunächst den Nichtguten ein schweigender Vorwurf seyn, kann daher insofern dem Widerstande, ja der Feindschaft der Welt nicht entgehn, die alles Andre eher erträgt und verzeiht, als die reine selbstlose Tugend. Dieser Feindschaft soll er mit nichts begegnen, als mit ebenderselben nur in Wolthaten gegen die Feinde sich ergiessenden Tugend. Wir brauchen nicht zu erinnern, dass diess wörtlich die evangelische Forderung ist: »Thut wol denen, die euch hassen«. Aber merkwürdig ist es und bezeichnend, wie Khùng-tsè sich über diesen Grundsatz unsres Autors äussert. Im Lùn jǘ (XIV., 36) wird berichtet: »Jemand sprach: Mit Wolthun vergilt Feindschaft — wie ist das? Der Meister sprach: Womit ver-

gölte man Wolthun? Mit Recht vergilt Feindschaft; mit Wolthun vergilt Wolthun«. So glaubte dieser zum »Lehrfürsten des Mittelreichs« erhobene Mann das Wiedervergeltungsrecht einem Laò-tsè gegenüber begründen zu können! —

[3]) Die aufgestellten sittlichen Forderungen gehören vornehmlich zu dem Schweren und Grossen, das vollbracht seyn will, und die sittliche Kraft will dazu nicht genügen, wenn der selbstische Trieb im Menschen sich dagegen auflehnt und losbricht. Die erste Hälfte des folgenden Kapitels zeigt, dass Laò-tsè hier das Grosse und Schwere in die Besiegung dieses Triebes gelegt wissen will; denn ist dieser überwunden, so sind jene sittlichen Forderungen klein und leicht. Ebenso wird dort erläutert, wie auch diese Überwindung ein Kleines und Leichtes werde, wenn man nach den hier aufgestellten allgemeinen Sätzen verfahre; wenn man das Schwere unternimmt (*thû*, sich vorzeichnet), wo und wenn es noch leicht ist (*jü khî i*, in seinem Leichtseyn; *i*, »leicht«, bezeichnet hier die Zuständlichkeit, wie ebenso *sì*, »klein«); und wenn man das Grosse thut, wo und wenn es noch klein ist. Denn dass alles Schwerste im ersten Entstehen nur ein Leichtes, alles Grösste im ersten Werden nur ein Kleines sey, wird als allgemeine Erfahrung hinzugefügt.

[4]) Wörtlich: »Daher der heilige Mensch endet (*tschüng*) und nicht das Grosse gethan hat«. Vom höheren Menschen sagt man: er endet; vom gemeinen Menschen sagt man: er stirbt. *Tschüng pŭ*, »enden (und) nicht« heisst in solcher Wendung daher soviel als »niemals«. Das Grosse, das er niemals thut, wird hier s e i n e m Grossen, d. h. dem Grossen, das nur der heilige Mensch als solcher vollbringt, entgegengesetzt. Das Erstere muss also das seyn, was nicht Sache des Heiligen ist, was nur vor der Welt als gross gilt. Das Letztere, das im Stillen und Kleinen und allmählich geschieht und zur Grösse heranwächst, ist nicht was der Menge als gross erscheint; diess thut nur das Mächtige, Gewaltsame, Welterschütternde in schneller, wo möglich plötzlicher Vollziehung. Nur weil der heilige Mensch auf diess Grosse verzichtet, kann er s e i n Grosses vollenden.

[5]) Je unscheinbarer das Wirken des heiligen Menschen ist, da er sich nur mit Kleinem und Leichtem zu befassen scheint, desto eher möchte man glauben, er könne diess nun auch leicht und oben-

hin behandeln. Dass es ihm dabei nicht gelingen würde, lehrt die Erfahrung an denen, die Jedermann mit Versprechungen entgegenkommen, und sie gar selten halten, weil sie zuviel für leicht erachten, was ihnen denn doch zu schwer zur Ausführung ist. Deshalb verfährt der heilige Mensch umgekehrt. Seine Aufgabe hat er bei allen Dingen zu erfüllen, und sie ist immer ein Grosses und Schweres. Im Hinblick auf sie behandelt er daher Alles wie ein Schweres. Da er es aber thut, während es an sich noch leicht ist, so wird ihm ebendarum lebenslang (*tschūng*, vgl. Anm. 4) nichts schwer.

Vierundsechzigstes Kapitel.

Das Ruhende wird leicht gehalten, dem noch nicht sich Zeigenden leicht zuvorgekommen, das Zarte leicht gebrochen, das Feine leicht zertheilt.[1] Thue das, wenn es noch nicht daist; walte dessen, wenn es noch nicht in Aufruhr ist.[2] Ein umfangreicher Baum entsteht aus haarfeinem Spross; ein neunstöckiger Thurm erhebt sich aus einem Häuflein Erde; eine Reise von tausend Feldweges beginnt mit einem Schritt.[3] — Wer thut, dem missräth; wer nimmt, der verliert. Daher der heilige Mensch nicht thut, drum ihm nicht missräth, nicht nimmt, drum er nicht verliert.[4] Das Volk, das ein Geschäft vornimmt, ist immer nahe am Vollenden, und es missräth ihm. Sorgt man fürs Ende wie für den Anfang, dann missräth kein Geschäft.[5] Daher der heilige Mensch begehrt nicht zu begehren, und nicht hochschätzt Güter schweren Erwerbes; lernet nicht zu lernen, und umkehrt wo die meisten Menschen übertreten; allen Wesen verhilft zu ihrer Freiheit, und doch nicht wagt zu thun.[6]

---

[1]) Dass dieses Kapitel erläuternde Ausführung zum vorigen ist, zeigt sich am deutlichsten in der ersten Hälfte. In der zweiten wird das, was dort als das Nichtthun des Grossen bezeichnet war, ins Allgemeine gebracht, indem die besonnene Zurückhaltung des heiligen Menschen überhaupt dargestellt wird. Auch hier fehlt die Beziehung auf die Regierenden nicht. Ohne Grund hat man die

ersten Sätze nur von innerlichen Vorgängen des Subjects wollen gelten lassen; sie sind aber von ganz allgemeiner Bedeutung und gelten nicht minder von der Erziehung, der Regierung und noch manchem Anderen. Alle Anfänge sind unmerklich und gering, die des Schlimmen sowol als die des Guten, und jene werden hier zuerst betrachtet. Solange nur erst noch die Vorbedingungen des Bösen vorhanden sind, ist es selbst ein Ruhendes, noch nicht Erregtes, und so ist es noch leicht zu handhaben, zu halten *(tschhî)*. Es ist dann wie ein Samenkorn, dem man die Möglichkeiten des Keimens entzieht. Wenn diese schon hinzugekommen sind, es sich aber noch nicht andeutet, noch nicht zeigt (*wéi tschào*, — letzteres eigentlich vom weissagenden Zeichen), so kann man seiner Entwicklung noch zuvorkommen *(meû)*. Wird es aber erregt und deutet sich bereits an, ja kommt hervor, so ist es doch zuerst immer zerbrechlich, zart *(thsúi)* und dünn, fein *(wêi)*, und auch so ist es leicht zu brechen *(phó)*, zu zerstreuen oder zu zertheilen *(sàn)*. Es ist noch zu beherrschen, zu beseitigen.

[2]) *Wêi tschī jü wéi jeù* heisst wörtlich: »Thu es im Nochnicht-Seyn«. Stan. Julien übersetzt diess (S. 256. (3)) durch *faire les choses avant qu'elles n'existent;* und meint, dieser Gedanke widerspreche dem Geist des Kapitels und der Lehre Laò-tsè's, weshalb er denn den Text — gegen alle Ausgaben — geändert und statt *wêi* das Zeichen *fâng* (11,756) gesetzt hat, weil ein chines. Ausleger *wêi tschī* durch *fâng tschī* erklärt. Er beruft sich zugleich darauf, dass Hô-schàng-küng diesen Gedanken durch *sè* (1673) ausdrücke. Es dürfte diess weniger eine Verbesserung, als ein Missverständniss seyn. Der Gedanke, dass man etwas thun solle, wenn es noch nicht daist, kann Laò-tsè's Lehre nicht widersprechen, weil er an sich ganz richtig, aber auch ebenso nichtssagend wäre. Man thut ja immer nur etwas, wenn es noch nicht daist, denn wenn es schon daist, braucht man es nicht mehr zu thun. Aber diess wollen jene Worte durchaus nicht sagen, und gerade die Erklärungen der beiden Ausleger lehren, was mit dem *wêi tschī* gemeint sey. Jenes *fâng* heisst *obsistere, cohibere*, und drückt den allgemeinen Sinn der in den vorherigen Sätzen befindlichen Zeitwörter ganz passend aus, indem es sie nun im activen Sinne einem Subjecte zuweiset. Letzteres geschieht ebenfalls durch das *wêi tschī*, »thue es«, nehmlich das

Halten, Zuvorkommen, Brechen, Zertheilen; und zwar soll diess geschehn »im Nochnicht-Seyn«, d. h. wenn das noch nicht daist, was zurückgehalten werden, was nicht in's Seyn treten soll. Ebenso sagt Hô-schâng-kūng: *sè khì tuān* (1673. 618. 7382.) »verhindern ihren Ursprung«. — Ganz in gleicher Weise ist das folgende *tschì tschī (moderare ea)* aufzufassen. Jenes Zurückhalten, Zuvorkommen pp. soll wolregirt, soll überwaltet werden, solange das, was als Ruhendes leicht zu halten ist pp. *jū wéi lúan*, »im Nochnicht-Aufruhr«, noch nicht in Unordnung, in Empörung ausgebrochen ist. Sinn und Zusammenhang sind hiernach klar.

³) Diese drei Gleichnisse, welche die Entstehung des Grossen und Kleinen zeigen, unterscheiden sich gar sinnig, indem das erste den organischen Wachsthum aus zartestem Keime durch stetige Selbstausdehnung, das zweite das Zunehmen aus kleinem Anfange durch fortwährendes äusseres Hinzukommen, das dritte das Grosswerden durch dauernde Wiederholung des Anfanges darstellt. Baum, Thurm und Reise werden zuerst in ihrer Grösse genannt, um dann zu zeigen, wie gering ihr Anfang gewesen, und wie leicht man da ihrer Vergrösserung noch hätte Einhalt thun können. — Ein chinesisches Feldweges, *lì*, ist vom Stadium nicht sehr verschieden. Es gehn ihrer etwa 20 auf die geographische Meile, doch war das alte *lì* etwas grösser. — »Schritt«, *tsŭ hià*, wörtl. Fusses Unteres, was unterm Fusse ist. In der neueren Umgangssprache ist *tsŭ hià* ein Höflichkeitsausdruck statt des Pronomens der zweiten Person. —

⁴) Es werden nun die das Thun angehenden Gedanken des vorigen Kapitels weiter ausgeführt und auf das Nehmen, Sich-zueignen *(tschĭ)* mitangewandt. Welches Thun Laò-tsè verwirft, ist schon verschiedentlich bemerkt worden. Wesentlich ist es das selbstische Thun, wozu auch das doctrinäre Machen gehört, bei welchem der Mensch, seinem Denkproducte dienend, im Grunde auch nur sich selber dient. Alles selbstische Thun aber geht unter, missräth *(pái)* an seinem Zweck, denn es tritt in Widerspruch mit der sittlichen Ordnung und nimmt dadurch den Keim der eignen Verderbniss, der Selbstzerstörung in sich auf. Weil das Thun der Menschen im Allgemeinen so beschaffen ist, drum nennt Laò-tsè es das Thun κατ' ἐξοχήν. Mit dem sich Zueignen ist es nicht anders; es ist nur eine besondere Art des selbstischen Thuns, und die ihm innehaftende

Selbstvernichtung ist der Verlust. In diesem Sinne kann der heilige Mensch weder thun noch nehmen, da er vom Selbstischen frei ist.

[5]) Von dem Thun aus eigner Wahl wird, ganz wie im Anfange des vorigen Kapitels, zu dem obliegenden, zu dem Geschäft (*ssé*) fortgeschritten. Dass der heilige Mensch sich diesem nicht zu entziehen habe, wenn er es auch nicht als Geschäft verrichtet, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Das Volk hat immer nur Geschäft. Warum ihm, d. h. dem gewöhnlichen Menschen, sein Geschäft stets missräth, auch wenn es nahezu vollendet ist, wird daraus erklärt, dass er auf dessen Ende nicht gleiche Aufmerksamkeit wendet, wie auf den Anfang. Das Ende eines Geschäfts ist dessen Zweck; nur wer diesen fest im Auge behält, und zwar ebenso fest wie am Anfange — denn der Zweck ist schon am Anfange und erzeugt den Anfang —, nur der wird den Zweck auch erreichen, worin die Vollendung des Geschäfts besteht. Darin liegt, dass das Geschäft Mittel zu seinem Zweck bleiben müsse, also weder selbst zum Zweck werden, noch anderen Zwecken dienen dürfe, denn beides verwandelt das Geschäft aus einem Mittel zu seinem Zweck in ein Mittel zu selbstischen Zwecken. Von diesen aber wird der gewöhnliche Mensch geleitet, sie rücken ihm den objectiven Zweck aus den Augen, und hat er sie erreicht, oder ist er ihrer Erreichung gewiss, so hat die Vollendung keinen Werth mehr für ihn, er vernachlässigt sie, und die eigentliche Aufgabe kommt nicht zu Stande: das Geschäft missräth.

[6]) Das »Daher«, *schí ì*, womit diese Sätze beginnen, bezieht sich auf den unterdrückten Zwischengedanken, dass auch der heilige Mensch sein Geschäft, seine Aufgabe habe, deren Ende und Vollendung er stets im Auge behalten müsse. Daher verhält er sich so, wie die folgenden Sätze sagen. Alle Begierden würden seinen Blick ablenken von seinem hohen Ziele, darum begehrt er nicht, ja das Einzige was er begehrt ist das Nicht-Begehren. Deshalb legt er auch keinen Werth auf solche Gegenstände, die, weil sie kostbar und selten, auch schwer zu erwerben sind (vgl. Kap. 3); sie erregen in ihm nicht die Begierde, sie zu besitzen, und kein Streben darnach entfremdet ihn seiner Aufgabe. Wie Laò-tsè mit den Worten: »er begehrt nicht zu begehren« einen Unterschied macht zwischen Begehren und Begehren, so macht er ihn auch zwischen Lernen und

Lernen. Welches Lernen er verwirft, sahen wir bereits Kap. 20 und 48. Dieses Lernen zu verneinen, gehört zum Lernen des heiligen Menschen; denn es ist ein Lernen, welches das Wissen als Zweck, nicht als Mittel behandelt, welches nur das Wissen Andrer in eigenes Wissen verwandelt ohne den Menschen sittlich zu ergreifen und zu veredeln. Wie das Gleichgültigseyn gegen kostbare Besitzthümer sich verhält zum Begehren des Nichtbegehrens, so verhält sich zum Lernen des Nichtlernens das Umkehren bei den Übertretungen der Menschenmenge. Denn jene Gleichgültigkeit lässt das schlechte Begehren nicht aufkommen, diess Umkehren nicht das schlechte Lernen. *Kó*, in eigentlicher wie in übertragener Bedeutung ist ganz unser Überschreiten oder Übertreten, und *fŭ* ist die entgegengesetzte Bewegung, das Zurückgehn, das Umkehren. *Kó*, uneigentlich gebraucht, geht immer aufs Sittliche; das Sittliche ist demnach als Gegenstand des Lernens gedacht, und dieses ist verwerflich, sofern es bloss auf das Wissen des Sittlichen ausgeht, das an sich vor Übertretungen nicht schützt. *Fŭ*, das Umkehren, ist das sittliche Verhalten selbst, und damit setzt Laò-tsè dem unkräftigen Lernen das inhaltvolle Leben entgegen. Indem aber so der heilige Mensch auf alles Selbstische verzichtet, lebt er nur für Andre. Allen Wesen verhilft er zu ihrem *tsé sjân*, »von selbst also«, d. i. zu ihrer Freiheit oder Selbständigkeit; denn nichts anderes ist es, wenn Jemand so, wie er ist, von selbst ist. Diess Helfen ist freilich ein Wirken und Thun, aber durchweg verschieden von jenem Thun κατ᾽ ἐξοχήν, dem Thun um des Thuns willen, dem selbstwilligen Machen, den sogenannten grossen Thaten. An dieses Thun wagt der heilige Mensch sich nicht.

Fünfundsechzigstes Kapitel.

Die vor Alters rechte Thäter Taò's waren, klärten damit das Volk nicht auf; sie wollten es damit einfach erhalten.[1] Das Volk ist schwer regieren, wenn es allzuklug ist.[2] Durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Verderben; nicht durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Segen.[3] Wer diess Beides weiss, ist auch ein Musterbild.[4] Immerdar sich bewusst seyn des Musterbildes, das heisst tiefe Tugend.[5] Tiefe Tugend ist abgründig, ist unerreichbar, ist mit den Wesen in Widerspruch; dann aber kommt sie zu grosser Nachfolge.[6]

---

1) Laò-tsè wendet sich in diesem Kapitel gegen diejenige Art Aufklärung, welche schon damals durch Khùng-tsè Verbreitung fand und mit der unter uns aufgekommenen offenbarungsfeindlichen Aufklärung eine so erschreckende Ähnlichkeit hat, dass, wenn sie auch unter uns Siegerin und Herrscherin würde, ihre Folgen schlimmere Zustände als die chinesischen herbeiführen müssten, da uns jener Patriarchalismus fehlt, der dort die völlige Zerrüttung noch aufhält. Füllt man die grosse Menge mit demjenigen Wissen, das sie zwar zu verschlucken, aber nicht zu verdauen im Stande ist, so entkettet man sofort den souverainen Hochmuth des Durchschnittsverstandes, der seine mit Vorliebe schaugetragene Moralcasuistik immer auf dem Altare selbstsüchtiger Interessen darbringt, mit den vom Verstande gedrehten Schnüren des rechnenden Utilismus wird das Gewissen erdrosselt, und was diese beschränkte Halb-

bildung nicht unter sich bringen kann, duldet sie auch nicht über sich. Gegen die Beförderung dieser Aufklärung und Vielklugheit redet unser Kapitel. — *Schĭn wêi taò tschè*, »die da gut waren, Taò zu thun« oder »die da gut ausübten Taò«, m. a. W. die rechte Thäter Taò's waren, bezeichnet solche Männer des Alterthums *(kù tschī)*, welche ihr Einsseyn mit Taò durch die That bewiesen. Diese ihre Stellung gebrauchten sie nicht, um das Volk aufzuklären, *mîng*, was hier, wie der Verfolg zeigt, genau dasselbe sagen soll, wie *tschí*, diejenige Klugheit nehmlich, welche theils im Wissen von allerlei Dingen besteht, theils in der Fertigkeit, Menschen und Verhältnisse zu beurtheilen, um ohne Rücksicht auf das Sittliche, daraus den möglichsten Nutzen zu ziehen; wie denn auch Stan. Julien bemerkt: *Dans ce chapitre, les mots lumière, prudence, se prennent en mauvaise part.* Jene Alten, die sich auf die rechte Weise Taò's beflissen, bestrebten sich vielmehr, damit oder dadurch *(ì)* das Volk einfältig zu erhalten — *jû tschī*, in welchen Worten das *tschī* sich zwar auch auf das Volk bezieht, zugleich aber das Adjectiv *jû*, »unwissend, einfach« in ein *verbum activum* verwandelt; — also dadurch, dass sie durch ihr Vorbild und Wort dem Volke die Erkenntniss Taò's brachten, sollte es in der glücklichen Unkenntniss alles dessen erhalten werden, was seine Sitteneinfalt, Zufriedenheit und Redlichkeit hätte aufheben und die oben bezeichneten Folgen der Aufklärerei herbeiführen können.

2) Dieser und der folgende Ausspruch zeigen, dass schon die erste Aussage sich auf die Könige des Alterthums beziehen sollte, die allgemein als hohe Musterbilder angesehen wurden. Laò-tsè macht hier ein zierliches Wortspiel, indem »Regieren« ebenso *tschí* heisst, wie das »Klugseyn oder Klugmachen«, und beides nur mit verschiedenen Charakteren geschrieben wird. Die besseren Ausgaben bezeichnen das Letztere nicht durch Nr. 6801, welches mehr »Erkennen, Wissen« bedeutet, sondern durch Nr. 3949, das vorwiegend »Klugheit, Schlauheit«, auch »Klugmachen, Witzigen« *(tsó tschí = reddere prudentiorem s. callidiorem)* heisst, in welchem doppelten Sinne es auch in den nächsten Sätzen vorkommt. Da unter dem Regieren wiederum das gut und heilsam Regieren verstanden wird, so ist die Meinung, eine Regierung könne nicht leicht das Volk glücklich machen, wenn bei demselben die einseitige, dem

Ethischen abgewandte Verstandesbildung vorherrscht, welche, weil hier immer nur von dem Durchschnittsverstande die Rede seyn kann, nothwendig die Selbstüberhebung der Seichtigkeit, Unzufriedenheit, Unredlichkeit zur Folge hat. Die Worte *ì khî tschi tō* heissen wörtlich »wegen seines Klugseyns Vielheit«, d. i. wenn es allzuklug ist.

³) Einige Ausgaben beginnen diese Sätze mit einem *kù*, »darum«, das jedoch nicht am Platze seyn dürfte. Das *ì tschi*, »anwendend die Klugheit« hat hier die Bedeutung des Instrumentalis: »durch die Klugheit«, und will nach Wortbedeutung und Zusammenhang ebensowol sagen, dass die Regierenden ihrerseits lediglich klug verfahren wollen, als dass sie durch Klugmachung, durch Aufklärung des Volkes dasselbe gut zu regieren denken. Immer ist hier die Klugheit als das alleinige Regierungsmittel, unter Absehn von der Sittlichkeit — Taò und der Tugend — gedacht; auf Seite der Regierenden also wesentlich jener macchiavellistische Pragmaticismus gemeint, der auf seine Zwecke losgeht durch kluges Vorausplanen, schlaues Berechnen, Aufregung der Volksleidenschaften, gewandte Benutzung derselben und kühnes Hinwegschreiten über Sittlichkeit und Recht, Treue und Wahrheit, wo es sicheren Vortheil bringt. Die beiden Sätze sind so zu verstehen, dass bei dem ersten eine Verneinung, bei dem zweiten eine Bejahung hinzuzudenken ist: Durch die Klugheit — und nicht durch Frömmigkeit und Tugend — das Land regieren, ist des Landes Verderben; nicht durch die Klugheit — sondern durch Taò und Tugend — das Land regieren, ist des Landes Segen. *Tsĕ*, »Verderben«, heisst eigentlich »berauben, misshandeln, auch morden«, und *fū* bedeutet Gutes das von Oben kommt, also »Heil, Segen«. — Wir sind freilich so sehr in das hineingerathen, wovon unser Altmeister des Landes Verderben voraussagt, dass ihn hier nur Wenige verstehen und seine kindliche Weisheit nicht belächeln werden; aber die Weltgeschichte wird, wie sie es schon oft gethan, auch diessmal das Siegel unter seine Worte drücken. —

⁴) Zuerst waren die alten Herrscher als Muster darin aufgestellt, dass sie ihre höhere Weisheit nicht dazu gebraucht, das blosse Wissen und Klugseyn im Volke emporzubringen, dazu vielmehr, es in seiner Sitteneinfalt zu erhalten. An das Erstere ist das Unheil, an das Letztere das Heil des Staats geknüpft. »Wer diess

Beides«, heisst es nun, »weiss« (erkennt, begreift; hier ist das *tschī* Nr. 6801 am Platze und alle Ausgaben haben es); — wer es weiss, und darnach, wie hinzuzudenken ist, verfährt, »ist auch *(jĭ)* ein Musterbild«, — nehmlich wie jene Alten es waren, auf die sich diess *jĭ* bezieht.

5) »Immerdar erkennen (oder sich bewusst seyn) Musterbild« — will sagen, sich stets dieser Aufgabe bewusst bleiben und sie erfüllen — »das heisst tiefe Tugend«, was nicht mit Hô-schàng-kūng durch »himmlische Tugend« zu erklären ist, da der folgende Satz erklärt, warum oder wiefern sie tief sey. — Einige Ausgaben lesen statt *tschhâng tschī*, »immerdar erkennen«, *nêng tschī*, »im Stande seyn zu erkennen«, was jedoch von der irrigen Auffassung herrührt, als handle es sich hier um ein andres Musterbild, nicht darum, selbst solches zu seyn.

6) Wiefern diess auswirkende sittliche Vermögen tief genannt worden, sagen die nachfolgenden Prädicate, die jedesmal durch ein bekräftigendes *jĭ* voneinander getrennt sind. Es ist *schīn*, »abgründig«, verborgen, tiefinnerlich; *juàn*, fern, entfernt, »unerreichbar«, nicht abzureichen; *jû woĕ fàn*, »den Wesen« — den Geschöpfen, worunter hier vornehmlich die Menschen zu verstehen sind — »widerstrebend«, entgegengesetzt, ihnen zuwider, sie befremdend. »Dann aber« — *nài* sagt diess allein schon. Bei Julien gehen noch die Worte *sjân heú* = *postea* voraus, die jedoch schwache Gewährsmänner haben und späteres Einschiebsel seyn möchten. Zuerst, meint Laò-tsè, erscheine die tiefe Tugend, die stetig ihre Musterbildlichkeit erweiset, zwar transcendent, unfasslich und befremdlich, dann aber werde sie ihre Wirksamkeit zeigen und erreiche grosse Nachfolge, *schûn* — auch Zustimmung, Folgsamkeit, Willfährigkeit. Diess kann dann allerdings zu allgemeinem Frieden führen, aber *tá schûn* an sich heisst so wenig *une paix générale* (Julien), als *universal freedom* (Chalmers).

Sechsundsechzigstes Kapitel.

Ströme und Meere, wodurch sie vermögen der hundert Flüsse Könige zu seyn, ist, dass sie gut sich ihnen unterthun. Darum vermögen sie der hundert Flüsse Könige zu seyn.[1] Daher der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu seyn, muss mit dem Worte sich ihm unterthun; wünscht er dem Volke voranzugehn, muss mit der Person sich ihm nachsetzen.[2] Daher der heilige Mensch oben bleibt und das Volk ist unbeschwert, voran bleibt und das Volk ist unbeschädigt.[3] Daher alle Welt sich freut ihm zu gehorchen und es nicht müde wird.[4] Weil er nicht streitet, drum vermag Keiner in der Welt mit ihm zu streiten.[5]

---

[1]) Im Anschluss an die letzten Worte des vorigen Kapitels will der Verfasser ausführen, wie es sich damit verhalte, dass jene tiefe Tugend, wenn sie bei dem Landesoberhaupt sich finde, — oder dass der Herrscher, wenn er ein heiliger Mensch sey, grosse Nachfolge oder Folgsamkeit erreiche; daher wird an einem Gleichnisse gezeigt, dass dem bedeutenden Manne, wenn er demüthig und selbstlos ist, sich Jedermann zuneigt und ihm den Vorrang gerade dann einräumt, wenn er ihn nicht in Anspruch nimmt. Abermals ein Anklang an das Wort: »Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöhet werden«, — hier auf die höchsten Personen im Reich angewandt. — Das *sò ì*, »wodurch«, kann hier nicht fragend seyn, es wird vielmehr durch das den Vordersatz beschliessende *tschè* als das

bezeichnet, wozu der Nachsatz sich prädicativ verhält, und zwischen beiden Sätzen ist daher die Copula zu ergänzen. *Hiá* wird durch das nachfolgende *tschī* als Zeitwort gekennzeichnet: »sich untergeben, unterthun«; und deshalb steht das ihm vorgehende *schén*, »gut, vortrefflich« adverbial. Alle Gewässer eilen gehorsam Strömen und Meeren zu und erkennen sie willig als ihre Gebieter, aber nur darum, weil diese, obwol sie die Grösseren und Mächtigeren sind, sich nicht über sie erheben, vielmehr in trefflicher Weise sich unter sie erniedrigen. Diese Thatsache, dass gerade die Erniedrigung sie zu Herrschenden macht, erscheint so auffallend und bedenkenswerth, dass es wiederholentlich bestätigt wird, das sey der Grund, weshalb sie aller Flüsse Könige zu seyn vermögen. Der Ton liegt dabei auf dem *nêng*, »vermögen, im Stande seyn«.

[2]) *Schí ì* sagt eigentlich mehr als unser »daher«; wörtlich heisst es: »diess nehmend, diess anwendend«, oder wenn man *ì* als Substantiv ansehen will: »diess Ursach«. *Jü*, gewöhnlich in der Bedeutung »begehren, verlangen«, kann hier nur als leidenschaftloses Wünschen genommen werden, da jenes sich nach früheren Aussagen bei dem heiligen Menschen nicht findet. Weil dieser hier aber als König gedacht wird, so ziemt ihm der Wunsch, »über dem Volke zu seyn«, *schàng mîn*; wobei *schàng* als Zeitwort das Gegentheil ist von *hiá*, also »über etwas seyn, sich über etwas erheben«. Als Substantiv bedeutet dasselbe *schàng*, nur mit andrer Betonung, auch die Obrigkeit, und darauf wird hier angespielt. *Pĭ*, »nothwendig, sicherlich«, führt den Nachsatz als etwas Unerlässliches ein, entspricht also unserem »so muss«. Dass nun der heilige Mensch »mit dem Wort« oder der Rede, sich dem Volke »unterthue«, *hiá tschī (scil. mîn)*, sich unter dasselbe stelle, soll nicht sagen, dass er nur den Schein annehme, sondern dass sein Wort seine wirkliche Gesinnung ausspreche. Diess zeigt das Folgende. Denn dem Volke voranseyn oder vorangehn (*siān*), bezeichnet dieselbe Autorität, wie über dem Volke seyn, nur dass hier die Stellung, dort die Führung hervorgehoben wird; und wenn dabei das *ì jân*, »mit dem Wort«, ersetzt ist durch *ì schīn*, »mit der Person«, so zeigt diess, dass der heilige Mensch nicht bloss im Reden, sondern auch in seinem thatsächlichen Verhalten seine Person und seine persönlichen Interessen dem Volke, d. i. den Interessen der Gesammtheit nachsetze und unterordne.

[3]) Das abermals anschliessende »daher« *(schí ì)* bezieht sich nur auf die nächstvorhergehenden Aussagen. Weil der heilige Herrscher in Wort und Wirklichkeit sich selbst dem Volke nachordnet, wie er muss, um den Zweck seiner Stellung zu erfüllen, so bleibt er oben *(schàng)*, ohne dass er dem Volke dadurch schwer, lästig, drückend *(tschúng)* wäre; er bleibt voran *(tsîan)*, ohne dass es beschädigt, verletzt wird *(hái)*; denn seine Worte wie sein Verhalten bezeugen, dass die Sorge für das Wol des Volkes ihm über alle persönlichen Anliegen gehe.

[4]) Auch diess »daher« bezieht sich nur auf das Nächstvorige. Weil es dem Volke nicht verborgen bleiben kann, dass es der hohen, führenden Stellung des heiligen Herrschers Glück und Wolseyn verdankt, so ordnet sich alle Welt (oder das ganze Reich, *thîan hià*) mit Freuden ihm unter, und wird dessen nicht satt, überdrüssig oder müde, *jĕ*. Wir haben *tschŭi* durch »gehorchen« übersetzt; es wird zunächst durch »zurückweichen, nachgeben, gehorchen (= *schún*, 12, 188)« erklärt, was hier vollkommen passend ist. Das Zeichen wird auch *thŭi* gelesen und heisst dann anordnen, treiben, befördern.

[5]) »Weil Er nicht streitet« *(pŭ tsēng)*, d. h. Anderen nichts streitig macht, sich in keinen Wetteifer einlässt, nichts vor Anderen vorauszuhaben verlangt, »darum vermag Keiner in der Welt (oder im Reich) mit ihm« in demselben Sinne »zu streiten«, da zu jedem Streit mindestens Zweie gehören, die streiten wollen.

Siebenundsechzigstes Kapitel.

Alle in der Welt nennen mich gross als Unnachschlachtenden. Man sey nur gross, so erscheint man als Unnachschlachtender. Betreffs Nachschlachtender — lange sind sie da, in ihrer Unbedeutenheit[1] — Meinerseits habe ich drei Schätze, bewahre und schätze sie hoch.[2] Der erste heisst Barmherzigkeit, der zweite heisst Sparsamkeit, der dritte heisst Nicht wagen im Reich vornan zu seyn.[3] Barmherzigkeit, — drum kann ich kühn seyn; Sparsamkeit, — drum kann ich ausgeben; Nicht wagen im Reich vornan zu seyn, — drum kann ich der Begabten Oberster werden.[4] Gegenwärtig verschmäht man Barmherzigkeit, und doch ist man kühn, verschmäht Sparsamkeit, und doch giebt man aus, verschmäht Zurückstehn und doch ist man vornan.[5] Zum Tode —![6] Ist man barmherzig beim Kämpfen, dann siegt man; beim Vertheidigen, dann widersteht man. Wen der Himmel retten will, den schützt er durch Barmherzigkeit.[7]

---

[1]) In diesem Kapitel, das für das Verständniss weniger Schwierigkeiten hat als für die Übersetzung, will Laò-tsè denen, die im Regiment sind oder an ihm Theil haben, drei Tugenden empfehlen, die seinen Mitlebenden abhanden gekommen sind und deren er selbst als ihm geschenkter Kleinode sich rühmen darf. Die Zusammenstellung lässt vermuthen, dass gerade um ihretwillen die Menschen

ihn einen Solchen nannten, der sich von der herkömmlichen Weise entferne und aus der Art geschlagen sey. Diesen letzteren Sinn haben die Worte *pŭ siào*, die wir durch einen »Unnachschlachtenden« wiederzugeben wagten. Das Zeichen für *siào*, aus »klein« und »Fleisch« zusammengesetzt, sagt eigentlich »einen Andern im Kleinen darstellen«, und wird insbesondere von der Gleichheit und Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn gebraucht, weshalb auch der Sohn dem Vater gegenüber sich in demüthiger Höflichkeit als *pŭ siào* bezeichnet. In unserm Texte ist es von denen, die Laò-tsè so nennen, natürlich tadelnd gemeint: *ssé pŭ siào*, er gleiche, oder erscheine als ein aus der Art Geschlagener, — selbstverständlich nicht in physischer, sondern in moralischer Hinsicht; er folge nicht dem Wandel in väterlicher Weise, dem Herkömmlichen. Auffallend ist es nun, dass zwischen dem *tá*, »gross«, und diesen Worten kein Bindewort steht, nicht einmal *ôll* oder *thsiè*; denn soll das *tá* lobend, das *ssé pŭ siào* tadelnd seyn, so kann weder »und« noch »oder« ergänzt werden, und ein gar nicht angedeutetes »aber« einzuschalten, sind wir nicht befugt. Wollte man nun dem zweiten Satze auch ein *ngò* (ich) hinzudenken und übersetzen: »Nur weil ich gross bin, erscheine ich als ein« — sagen wir — »Sonderling«; so würden die beiden Aussagen dadurch erst in einen solchen, jetzt als causativ bezeichneten, Gegensatz gestellt, den wir dort vermissten. Wir müssen also schliessen, dass diese Entgegensetzung in dem ersten Satze nicht beabsichtigt seyn sollte und das Prädicat »gross« gar nicht im rein lobenden und anerkennenden Sinne, sondern nur so gemeint war, wie der gleich folgende Zusatz es modificirte. Diess drückt unsre Übersetzung aus. Wenn nun auch Laò-tsè das Wort »gross« eilends vom Munde seiner Tadler nimmt, um zu sagen, dass wahrer Grösse es immer eigen sey, aus dem eitlen Wandel nach väterlicher Weise herauszutreten, so dürfte es sich zu seiner überall bezeugten Sinnesart doch nicht schicken, dass er sich selbst geradezu »gross« nennt. Wir haben daher hier kein *ngò* ergänzt und den Satz allgemein gefasst. Die Laò-tsè einen aus der Art Geschlagenen nennen, sind selbst natürlich die in der herkömmlichen Art Gebliebenen, die den Vätern Nachschlachtenden, und was sie betrifft (*sjŏ*, hier = *quoad*), so braucht man deren Erscheinung nicht besonders zu erwarten, sie sind schon lange oder auch immer da (*kìu*), und eben

dass sie nur Allermanns Heerstrasse zu gehn wissen, das beweist ihre Unbedeutenheit oder Kleinheit (*si*). Dass aus diesen Zeilen immerhin das Bewusstseyn eigner Bedeutsamkeit spricht, ist unverkennbar; sie sind aber auch desshalb merkwürdig, weil unser Altmeister damit kühn die Schranke des chinesischen Geistes durchbricht, dem nichts höher gilt, als das Herkömmliche und die ererbte Weise.

²) Das *fū ngò* (wörtl. *ille ego*) »meinerseits« knüpft passend an den ersten Satz wieder an und ist daher der Lesart, welche das *fū* ausstösst, vorzuziehen. *Paò* als Nennwort heisst eigentlich »Kleinod«, als Zeitwort »etwas als Kleinod behandeln«. Des Gleichklangs wegen wurde »Schätze« und »schätzen« gewählt. Weichherzigkeit, Sparsamkeit und Mangel an Ehrgeiz scheint man unserm Denker hauptsächlich vorgeworfen zu haben. Indem er alle drei Punkte sogleich mit den richtigen Namen bezeichnen will, nennt er sie hier schon Kleinodien, die er als solche behandle, während die Welt sie nicht zu schätzen weiss.

³) Barmherzigkeit = *thsê*, eigentlich die herabsteigende Liebe wie von den Eltern zum Kinde, die mitleidige Liebe und Gütigkeit. — Aus welchem Gesichtspunkte der Philosoph die Sparsamkeit betrachtet, sahen wir im 59. Kapitel. — Sein Nicht wagen, seine Scheu, im Reich voran zu seyn, wirft neben den Anfangsworten des Kapitels einiges Licht auf Laò-tsè's persönliche Stellung am Hofe der Tschēu. Ungeachtet man ihn als Sonderling betrachtete, war er doch aller Welt oder Allen im Reiche (*thîan hià kiāi*) bekannt, und wenn er sich nicht herausnehmen wollte, voran oder der Vorderste im Reich zu seyn, so wäre diess geradezu eine lächerliche Äusserung, wenn nicht die Möglichkeit und Gelegenheit für ihn gewesen wäre, an die Spitze der Regierung zu treten. Die Äusserung lässt vermuthen, dass er hierzu aufgefordert worden, es jedoch abgelehnt habe.

⁴) Als die Vortheile, welche die treue Bewahrung dieser drei Kleinode gewähre, nennt er in Betreff der Barmherzigkeit, dass sie in den Stand setze, tapfer, muthig, kühn (*jùng*) zu seyn. Die Erläuterung dazu giebt der Schluss des Kapitels, auch noch die beiden nächsten Kapitel. Sparsamkeit, sagt er sodann, mache ihm möglich — *kuàng*, eigentlich, »gross oder weit zu seyn, sich auszudehnen«, hier soviel als »ausgeben, freigebig seyn«. Da er für sich wenig und

für Unnützes nichts verwendet, so kann er umsomehr für das Nöthige und für andere thun. Und weil er endlich nicht wagt der Vorderste im Reich zu seyn, darum kann er — *tschhîng khí tschàng* — eine verschiedenartig ausgelegte Stelle. Grammatisch kann jedoch *tschhîng* nur das von *nêng* (ich kann) abhängige Zeitwort seyn; das direct wieder von ihm abhängige Wort ist *tschàng*, und zu diesem steht *khí* im Genitivverhältnisse. *Khí*, gewöhnlich »Gefäss, Werkzeug« heisst auf Menschen übertragen »ein Brauchbarer, Fähiger, Begabter« (vgl. σκεῦος). *Tschhâng* heisst zwar »lange« auch «fortdauern« pp.; dasselbe Zeichen jedoch, nicht aspirirt und im steigenden Tone, mithin *tschàng* gesprochen, heisst substantivisch »der Erste, Höchste. Oberste« (so schon Kap. 28 a. E.). *Khí tschàng* heisst demnach der Brauchbaren oder Begabten Oberster. Und hiernach ist nun die Bedeutung von *tschhîng* zu bestimmen. Es heisst »vollenden, fertig machen, fertig werden«, auch bloss »werden« (*to become*, Morris.), und die letzte Bedeutung ist offenbar die hier angezeigte. Im Ganzen stimmt damit auch Stan. Julien überein, nur dass er *khí* überhaupt für »Menschen« nimmt und übersetzt: *je puis devenir le chef de tous les hommes*, was doch schwerlich Laò-tsè's Meinung sein dürfte. Er will vielmehr sagen: Gerade weil ich mich scheute, im Reichsregiment den ersten Platz einzunehmen, kann ich es fertig bringen, unter den begabten Menschen der Erste zu seyn. Hô-scháng-kūng erklärt diese Begabten (*khí*) geradezu durch *taò sjîn*, »Taò-Menschen«, was zu seiner Zeit (wie wir zu *Stan. Julien, Introduction p. X* bemerken) nicht die Buddhisten bezeichnen konnte, die damals im Mittelreiche noch ganz unbekannt waren. Jedenfalls lässt diese Stelle vermuthen, dass Laò-tsè in der Taò-Gemeinde seiner Zeit die angesehenste Autorität war, obgleich er nur sagt, er könne es werden.

[5]) In allen drei Stücken unterscheidet sich Laò-tsè von den Mitlebenden und erscheint ihnen auch deshalb, wie überhaupt (vgl. Kap. 20), anders als alle Andern, und daher wie aus der Art geschlagen. Hier aber rückt er ihnen ihre Thorheit vor, dass sie ohne die erforderlichen Voraussetzungen das thun, was nur vermöge dieser Voraussetzungen durchführbar ist.

[6]) Hier folgt das einzige Wort *ssè*, »Tod« oder »sterben«; denn das nachfolgende *jì* ist nur Bekräftigungslaut. Juliens Umschreibung: *Voilà ce qui conduit à la mort*, erklärt die Meinung und rechtfertigt

unsre Übersetzung. Unbarmherzigkeit, sinnlose Verschwendung und hoffährtiger Ehrgeiz führen zu einem schlimmen Tode. Einige Ausgaben ziehen das nachfolgende *fü* als Interjection noch zu diesem Satze. Wir verweisen es mit Hô-schàng-kūng und Stan. Julien in den folgenden Satz.

7) Hier wird erklärt, weshalb man kühn seyn könne, wenn man erbarmende Liebe habe, denn alsdann sey man beim Kämpfen des Siegens, beim Vertheidigen des Behauptens gewiss. Nicht das mitleidige Wolwollen, das der Kriegführende den Seinigen erweist, die etwa um deswillen ihm auf's Äusserste beiständen, ist gemeint, sondern wie der parallele Gedanke am Ende des 69. Kapitel zeigt, seine Barmherzigkeit gegen die Feinde. Diese sichert ihm die Übermacht. Würdig schliesst der Endsatz diesen schönen Gedanken. Hier aber, wie überhaupt in diesen letzten Kapiteln (68. 73. 77. 79. 81). bedient sich Laò-tsè der gewöhnlichen volksüblichen Bezeichnung der höchsten Macht durch *thîan*, der Himmel, wie darin denn auch häufiger als sonst *taò* in dem Sinne von Weg, Regel, Verfahrensweise vorkommt. Will man nicht annehmen, dass der Text gelitten habe, so muss man voraussetzen, dass Laò-tsè vermeine, sich bereits über das höchste Wesen hinreichend ausgesprochen zu haben, um es jetzt durch die allgemeingebräuchliche Benennung bezèichnen zu können, da von dem geschöpflichen Himmel offenbar nicht geredet wird, wir aber keine Andeutung haben, dass sich der Autor den Himmel als eine geistige Macht unterschieden denke an Taò. In diesen Schlussworten sehen wir zunächst, wie Laò-tsè sich denkt, dass Gott den Menschen beistehe, nehmlich durch sittliche, jedenfalls geistige Einwirkung, indem er ihm dasjenige in's Herz giebt — und immer giebt er dem guten Menschen (Kap. 79 a. E.) —, wodurch ihm Rettung und Heil werden kann. Dann aber zeigt sich auch, dass die Barmherzigkeit als etwas vom Himmel Verliehenes betrachtet wird; denn dieser ist es ja, der den Menschen schützt durch die Barmherzigkeit, die der Mensch hat. Nicht also schützt der Mensch selbst sich durch die Barmherzigkeit, die er erweist, sondern dadurch schützt Der ihn, der ihm diese Barmherzigkeit giebt.

Achtundsechzigstes Kapitel.

Wer tüchtig ist Anführer zu seyn, ist nicht kriegerisch; wer tüchtig ist zu kämpfen, wird nicht zornig; wer tüchtig ist Gegner zu überwinden, streitet nicht; wer tüchtig ist Leute zu gebrauchen, ist ihnen unterthan.[1] Das heisst die Tugend des Nichtstreitens; das heisst die Kraft Leute zu gebrauchen; das heisst dem Himmel gepaart seyn, — des Alterthums Höchstes.[2]

---

[1]) Die allgemeinen Gedanken, mit denen das Vorkapitel schloss, werden hier weiter ergänzt, indem sie zugleich mit den Gedanken des 66. Kapitels in Synthese gebracht werden. Auch der heilige Mensch im Reichsregiment kann in die Lage kommen, von den Waffen Gebrauch machen zu müssen und Feinde sich gegenüber zu sehen, von denen man nicht wissen kann, wie weit sie es treiben. Da muss er denn freilich anführen, kämpfen, siegen können und dabei seine Leute gebrauchen. »Wer« zu dem Allen nun »tüchtig« oder gut ist, *schén schè*, — d. h. wer darin dem sittlichen Begriff entspricht, der wird sich für das gewöhnliche Urtheil gleichsam im Widerspruch mit diesen Aufgaben erweisen, nehmlich unkriegerisch, ohne Feuer, Streit vermeidend seine Interessen unter die seiner Leute setzen; aber durch diese Friedfertigkeit und Selbstlosigkeit eine moralische Macht, wird er damit der überweltlichen Macht ähnlich und vereinigt. — *Ssé* steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung, wie es auch im Schī-kīng vorkommt, als Haupt, Oberhaupt (der vier

Stände: der Gelehrten, Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute); erst davon heisst es dann ein Beamter, ein graduirter Gelehrter. Da, wie der Zusammenhang zeigt, hier ein Oberhaupt gemeint ist, dem die Kriegführung zusteht, so wird es richtig durch Heerführer oder Anführer wiedergegeben. Wer nun dazu im sittlichen Sinne taugt, ist *pŭ wù*, »nicht kriegerisch«, d. h. er liebt nicht Schlacht und Kampf, sucht sie nicht auf. Wer sittlich taugt, Kampf und Schlacht zu liefern, lässt sich nicht durch leidenschaftliche Aufwallung fortreissen, *pŭ nú*, »er wird nicht erzürnt«. Ja, seine sittliche Tüchtigkeit zur Überwindung der Feinde lässt ihn zum wirklichen Streite gar nicht kommen, *pŭ tsēng*, »er streitet nicht« — und, wie zu ergänzen ist, er überwindet doch; nicht dadurch, dass er, wie man gemeint hat, »im Ahnensaal und Palaste Taò verehrt«, sondern dass er, wie Hô-schàng-kūng sagt, »mit Menschenliebe sich nähernd, mit Tugend sich entfernend, ohne Streit die Feinde zu freiwilliger Unterwerfung bringt«. Denn sittlich tüchtig *(schén . . . tschè)*, Leute zu gebrauchen *(júng sjîn)*, d. h. mit Andern zu verfahren, zeigt er, dass er Keinen zur Unterwerfung zwingen, zum Blutvergiessen treiben wolle, indem er seine Person, seine Interessen unter die ihrigen setzt — *wêi tschī hià*, »er ist ihnen unter«; und gerade dadurch siegt und herrscht er. (Liest die Ausgabe mit Hô-schàng-kūng's Commentar im dritten Satze: *schén schíng tschén tschè pŭ jù* (8702), so entscheidet doch der Commentar selbst für die Lesart: *schén schíng tī tschè pŭ tsēng*, wie auch Julien hat.)

[2]) Hier zeigt sich, dass das Tüchtigseyn zum Nichtstreiten — worin das »Nicht kriegerisch seyn, sich nicht erzürnen« gipfelte — als sittliches gemeint war, da es nun als Tugend bezeichnet wird. Affirmativ würden wir diese Tugend Friedfertigkeit nennen. In den Worten *schí wêi júng sjîn tschī lì* ist das *lì*, nicht das *júng*, direct abhängig von *wêi*, und das *tschī* gehört nicht zu *sjîn*, sondern zu *júng*. Es ist daher nicht zu übersetzen: »Das heisst gebrauchen der Menschen Kräfte«, sondern: »Das heisst des Menschen-Gebrauchens Kraft«. Die wahre Kraft, Menschen zu gebrauchen, besteht darin, dass man selbst ihnen unterthan ist, d. h. ihnen dient; dann kann man sie leiten, wie man will. (Vgl. »Wer da will gross seyn unter euch, der sey euer Diener; und wer da will der Erste von euch seyn, der sey Aller Knecht«.) Ohne Streit durch die Kraft selbstloser Herablassung zum

Dienst Aller überwinden, das ist das Verfahren der himmlischen Macht, und ihr ist gepaart (*phéi* = als gleichend geeint und als geeint gleichend), wer ebenso verfährt. Dergestalt der Gottheit vereint seyn und ihr entsprechen, war »des Alterthums Gipfel«, sein Höchstes, sein Ideal; womit denn allerdings auch das höchste sittliche Prinzip getroffen seyn möchte.

Neunundsechzigstes Kapitel.

Ein Kriegserfahrener hat gesagt: »Ich wage nicht den Wirth zu machen, aber ich mache den Gast; ich wage nicht einen Zoll vorzugehn, aber ich weiche einen Fuss zurück«.[1] Das heisst Vorgehn ohne Vorgehn, Zurückwerfen ohne Arme, Nachsetzen ohne Angriff, Gefangennehmen ohne Waffen.[2] Kein grösser Unheil, als leichtfertig angreifen. Leichtfertig angreifen ist nahezu unsern Schatz einbüssen.[3] Denn stossen entgegenstehende Heere aufeinander, so siegt wer barmherzig ist.[4]

---

1) Im vorigen Kapitel war gesagt, wie der Weise dem Kriege zuvorzukommen suche; bei aller Friedfertigkeit kann er jedoch, wie schon Kap. 31 eingeräumt war, in Lagen gerathen, wo er von den Waffen Gebrauch machen muss, und wie er sich dann verhalte, hören wir jetzt. Mit Zögern und Zurückhaltung wird er darangehen, dem Feinde zeigen, dass er seiner gern verschonte, und ihm Zeit zur Überlegung geben; zum wirklichen Angriff wird er sich nur schwer entschliessen, weil er festhält an der erbarmenden Liebe, aber eben diess wird ihn zum Sieger machen. — Die Worte eines erfahrenen Kriegers sind vielleicht ein Citat. Stan. Julien bemerkt zu ihnen, in der chinesischen Gesellschaft pflegten die Gäste in Allem dem Vorgange des Wirthes zu folgen. Das Dritte der Vergleichung liegt aber nicht hierin, sondern in der Einladung. Ich nöthige Niemand zur Schlacht, nöthigt er aber mich, so bin ich bereit, obgleich auch dann noch zaudernd.

[2]) Wer zu einer Schlacht, nicht aus Muthlosigkeit, sondern aus Menschenfreundlichkeit, sich nur zaudernd zwingen lässt, der wird dieselbe Gesinnung auch während des Kampfes beweisen und dadurch seine wahren Erfolge erringen, dadurch vordringen, zurückwerfen, nachsetzen, gefangennehmen; nicht aber wird er sie erreichen durch sein Vorgehn, seine Arme, seinen Angriff, seine Waffen, welches alles er vielmehr anwendet, als wendete er es nicht an. Diess giebt ihm die sittliche Überlegenheit, welche die Gegner mehr als die Waffen zur Unterwerfung bringt. — In dem ersten dieser Sätze lesen wir *hîng wû hîng* (nicht *hâng*) = *progredi non progrediendo s. operari non operando. Sjîng* als Zeitwort heisst »fortsetzen, nachfolgen«; hier »nachsetzen«. *Tî* als Substantiv ist »der Feind«, und so nehmen es Julien und Chalmers hier, während jener es in den beiden späteren Sätzen durch *résister* giebt. Als Zeitwort wird es bei Morrison durch *to oppose, to withstand, to attack* erklärt, und wir glauben es im letzteren Sinne als Verbalnomen um so mehr fassen zu sollen, da es, wie in den drei parallelen Sätzen, etwas dem vorausgesetzten Subject Zukommendes seyn muss. Das *tschĭ* (ergreifen) der vierten Aussage hat man auf die Waffen beziehen wollen. Da aber Vorgehn, Zurückwerfen, Nachsetzen den im Sinne behaltenen Feind zum Objecte haben, so muss ein Gleiches auch für diess »Ergreifen« oder »Gefangennehmen« gelten. Weder Julien noch Chalmers haben die Paradoxie dieser Sätze erkannt.

[3]) Sich selbst schädigt am meisten, wer es leicht nimmt, anzugreifen, oder wer leichtfertig angreift (*khĭng tî*). Denn da das bedenkliche Zögern des guten Menschen in solchem Falle seine erbarmende Liebe zur Ursache hat, so kommt es schon einem Verluste (*sāng* heisst Trauer, betrauern; mit veränderter Betonung, *sáng*: zu betrauern haben, daher verlieren, einbüssen) dieses Kleinods oder Schatzes (*paò*) nahe, wenn man leichtfertig angreift. Dass unter »unserem (oder meinem) Schatze« eben diese erbarmende Liebe zu verstehen sey, ergiebt theils der Zusammenhang mit Kap. 67, theils das sogleich Folgende.

[4]) Das leichtfertige Aufnehmen der Schlacht und die damit verbundene Gefahr des Verlustes jenes Schatzes ist deswegen ein so grosses Unheil, weil man durch diesen Verlust des Sieges verlustig geht. Denn geschieht es nun, dass »gegnerische Kriegsheere mit-

einander zusammenkommen«, so ist der Barmherzige, mithin der seinen Schatz bewahrt hat, Sieger. So sagt auch Shakespeare: »Wenn Milde und Grausamkeit um ein Königreich spielen, so wird der gelindeste Spieler am ersten gewinnen.« — *Khâng pîng* heisst übrigens nur »gegnerische Waffen oder Krieger«, feindliche Heere, und wenn ein Ausleger dazu bemerkt, damit seien zwei Heere von gleicher Stärke gemeint, deren keins dem andern überlegen sey, so dass der Sieg sich nicht voraussehen lasse, — so ist das erläuternder Zusatz, aber keine Worterklärung.

Siebzigstes Kapitel.

Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, — Keiner in der Welt vermag sie zu verstehen, Keiner vermag sie zu befolgen.[1] Die Worte haben einen Urheber, die Werke haben einen Gebieter; dieser nur wird nicht verstanden, deshalb werde ich nicht verstanden.[2] Die mich verstehen, sind Wenige; demgemäss werd' ich geschätzt.[3] Daher der heilige Mensch sich kleidet in Wolle und birgt die Juwelen.[4]

---

1) Das einheitliche und einzige absolute Weltprinzip ist Laò-tsè nicht bloss Erkenntnissprinzip, sondern durchaus auch Prinzip des sittlichen Lebens, dessen objective Form (»Geistesgefäss«) ihm der Staat ist. So wendet er es daher auch stets auf das praktische Leben an und verlangt darin seine Bethätigung mit allem Ernste. Was wir der Art von ihm vernommen, das hat er ohne Zweifel auch während seiner Amtsführung am rechten Ort und zur rechten Zeit nicht verschwiegen, und jetzt, da er in diesem Buche gleichsam die Summe seines Denkens und Lebens zieht, musste er sich wol erinnern, wie oft seine Worte vergeblich gewesen, wie oft seine Lehre und sein Verhalten von den Leuten der herrschenden Weltbildung, die höchstens dem gottleeren klugen Moralismus Khùng-tsè's zugänglich waren, als unverständlich und unpraktisch zurückgewiesen worden. Wie er sich diese Erfahrungen zurechtgelegt, welche Lehre er schliesslich daraus gezogen, das spricht er nun aus. Wir hören zu Anfang die Klage aller tiefen und weisen Männer und werden an die Worte eines Höheren gemahnt, welcher sagte: »Mein Joch ist

sanft, und meine Last ist leicht«; der aber von denen, die seine Worte hörten und seine Werke sahen, sprach: »Mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht, denn sie verstehen es nicht.« Das Nichtbefolgen kommt vom Nichtverstehen. Woher aber das Nichtverstehen komme, wird hiernächst gesagt.

2) Er redet seine Worte nicht aus sich selber, auch sein Thun ist kein eigengewähltes; denn jene haben einen höheren Ursprung, und mit diesen erfüllt er einen höheren Befehl. Diess wird aber beides als von einer Person herkommend ausgedrückt. Denn *tsūng* heisst der Ahnherr, der Stifter oder Gründer einer Familie, der Urheber; und *kiūn* heisst Oberhaupt, Fürst, Gebieter. Für »Werke« steht *ssé*, was den Nebenbegriff des Dienens hat und daher ein übertragenes Geschäft, ein anbefohlenes Werk bezeichnet. Dass unter dem »Urheber« Taò zu verstehen sey, ist kein Zweifel; wollen chinesische Ausleger aber unter dem »Gebieter« oder Fürsten die Tugend gemeint wissen, so ist zu erinnern, dass Laò-tsè die Tugend nirgends (auch nicht Kap. 21) als ein zweites Wesen für sich neben Taò, sondern überall nur als Wesenheit fasst. Wäre mit *tsūng* und *kiūn* nicht Einer, wären damit Zwei bezeichnet, so würde der folgende Satz auch wol wie in ähnlichen Fällen mit *thsè liàng* (Kap. 1, 56, 73) beginnen, nicht einfach mit *fū wéi*. Der, dessen Werke er verrichtet, ist daher ebenfalls Taò, umsomehr, als die Werke ja gerade in Befolgung der Worte bestehen. Und für diess höchste Prinzip, für das göttliche Wesen, fehlt den Menschen das Verständniss, deshalb können sie auch die von demselben herstammenden und von ihm zeugenden Worte nicht verstehen, seien sie noch so leichtverständlich; und deshalb verstehen sie den nicht, der sie ihnen sagt, und begreifen ebensowenig seine damit stimmenden Werke. Denn freilich sind diese Worte nur leicht für den, der ihr lebendiges Prinzip hat und kennt. Ihm vermitteln sie bereits Geahntes.

3) Wir halten mit Stan. Julien die Lesart *tsĕ ngò kúei ỳ*, die auch von Hô-schàng-kūng's Glosse bestätigt wird, für richtiger, als *tsĕ ngò tschè kúei*. Letzteres würde heissen: »Die sich richten nach mir, werden geschätzt«. Diess würde eine ganz seitabliegende Rücksicht auf die Schätzung der Nachfolger Laò-tsè's seyn und zu der Frage berechtigen, wie es denn zugehe, dass diesen eine Schätzung

zufalle, die ihm selbst versagt werde. Der Sinn ist: Wie gar Wenige sind, die mich verstehen; so gar wenig werde ich auch nur geschätzt.

[4]) Nie nennt Laò-tsè sich selbst einen heiligen Menschen, dieser ist ihm stets das in der Gegenwart nicht zu findende Ideal. Demnach bezieht sich das *schí ì*, »daher«, womit dieser Satz beginnt, nur auf den allgemeinen Inhalt des Vorhergehenden, sofern dieser ausspricht, dass die Weltmenge immer blind und taub ist für die höchste Wahrheit, daher auch unzugänglich für das Einfachste und Fasslichste, was aus ihr folgt. Die beiden Bilder, welche andeuten, wie daher der heilige Mensch verfahre, zeigen ihn als Einen, der sich äusserlich unscheinbar und gering darstelle und seinen inneren Reichthum der Welt nicht preisgebe. In einem Lande, wo selbst der wolhabende Bauer in Seide geht, ist Wollenzeug *(hŭ)* etwas sehr geringes. *Hoâi* heisst genauer: »im Busen tragen«, und *jü̆*, eigentlich der Nephrit, wird im weiteren Sinne für alle Edelsteine gebraucht. Auch hier wird man an Worte des Evangeliums erinnert; denn was wollen die Worte: »er birgt im Busen die Edelsteine«, anders sagen, als: »er giebt sein Heiligthum nicht den Hunden preis und wirft seine Perlen nicht vor die Säue«? — Dass Laò-tsè selbst so verfahren, wie er hier von dem heiligen Menschen sagt, wissen wir.

Einundsiebzigstes Kapitel.

Erkennen das Nicht-Erkennen ist das Höchste.[1] Nicht erkennen das Erkennen ist Krankheit.[2] Wen nur die Krankheit kränkt, der ist dadurch nicht-krank.[3] Der heilige Mensch ist nicht krank, weil ihn seine Krankheit kränkt. Daher ist er nicht krank.[4]

---

[1]) Im vorigen Kapitel war *tschī*, »erkennen, wissen, verstehen«, durch den letzten Ausdruck wiedergegeben, weil sich damit das Deutsche dem Gedanken besser anschmiegte. Wäre dort gesagt: »Meine Worte haben einen Urheber, meine Werke haben einen Gebieter; dieser nur wird nicht e r k a n n t« etc., so würde der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem vorigen sofort in die Augen springen. Laò-tsè's Worte werden nicht verstanden, weil das Prinzip, dem sie entstammen, nicht erkannt wird, und es wird nicht erkannt, weil die Menschen den Mangel dieser Erkenntniss, an welchem sie kranken, nicht verspüren. Diess höchste Object der Erkenntniss wäre aber nicht, was es ist, wenn es nicht als ein solches erkannt wird, das die Erkenntniss zugleich unendlich überragt. Wird es erkannt, so ist es dem Erkennen zwar immanent, aber als Transscendentes. Daher h a t das Erkennen das Unbedingte und Unbegränzte nur, sofern es im Verhältniss zu ihm seine Bedingtheit und Begränztheit, d. h. sein Nicht-Erkennen erkennt; was um deswillen das Höchste ist, weil es das Erkennen der absoluten Überschwänglichkeit seines Objects in sich schliesst. Auch das sokratische Wissen des Nichtwissens hat nur so seine grosse Bedeutung und würde, genau wie der obige Satz, wenig sagen, wenn es nur von dem Nichtwissen dessen redete, was man wol wissen könnte und Andre auch vielleicht wüssten.

[2]) Könnte dem Absoluten auch nur ein absolutes Erkennen gerecht werden, und ist uns dieses versagt, so vermögen wir es doch bedingt zu erkennen sofern es dem Erkennen nicht nur transscendent, sondern auch immanent ist, und auf diesem Erkennen beruht jede bewusste Beziehung des Menschen zu dem Unbedingten. Diese Beziehung macht erst den Menschen zu einem vollen und gesunden Menschen. Auch sie zwar ist immer nur annähernd zu erreichen, aber wer ihre Voraussetzung nicht hat, wer auch von diesem Erkennen nicht weiss, es nicht erkennt, der leidet an einem anormalen Zustande, einem schweren Gebrechen, einer Krankheit.

[3]) Wenn Einen nur diese »Krankheit kränkt« *(ping ping)*, d. h. wenn er nur den anormalen Zustand als solchen fühlt und begreift, so tritt er »dadurch« *(schi ì)* über ihn hinaus; er ist insofern nicht krank. Nicht, als ob der normale Zustand dadurch sofort hergestellt wäre, aber das Bewusstseyn ist über ihn erhoben, es wird nicht mehr von der Krankheit beherrscht, es beherrscht sie bereits durch ihre Erkenntniss.

[4]) Auch bei dem heiligen Menschen besteht die geforderte geistige Gesundheit nur in dem stetigen Überwinden und Beherrschen der Krankheit, und immer wird daher das schmerzliche Gefühl in ihm bleiben, dass diese noch nicht überwunden ist. Insofern er diess aber fühlt und erkennt, ist auch seine Krankheit — in dem bekannten Hegel'schen Doppelsinne — aufgehoben: der heilige Mensch als solcher ist nicht krank, und seine, jetzt nur noch im relativen Sinne vorhandene, weil stetig verneinte, Krankheit ist keine Krankheit in dem Sinne zu nennen, in welchem sie es bei dem ist, der sich dem Erkennen überhaupt abwendet. Diess will der Schlusssatz bekräftigen. — Einige Ausgaben haben eine andere Satzabtheilung in diesem Kapitel, die aber keinen guten Sinn giebt. Wir haben uns mit Stan. Julien der bei Hô-schang-küng zu Grunde liegenden Eintheilung angeschlossen.

Zweiundsiebzigstes Kapitel.

Fürchtet das Volk nicht das Furchtbare, dann kommt das Furchtbarste.[1] Keinem sey zu eng seine Wohnung, Keinem zu beschränkt sein Leben! Macht man sichs nur nicht zu beschränkt, dann ists auch nicht zu beschränkt.[2] Daher der heilige Mensch sich selbst erkennt, nicht sich selbst ansiehet; sich selbst liebt, nicht sich selbst hochschätzt. Drum lässet er jenes und ergreift dieses.[3]

---

[1]) Dieses Kapitel hängt eng mit den beiden folgenden zusammen, und alle drei haben das Strafrecht und insbesondere die Todesstrafe zu ihrem Gegenstande. Das vorliegende Kapitel leitet diess ein, indem es zunächst von den Ursachen der Verbrechen ganz allgemein und von deren Vorbeugung spricht. — Was nach dem ersten, bedingenden Satze das Volk fürchten soll, wird *wēi* genannt. *Wēi* heisst, was Furcht oder Ehrfurcht einflösst, weshalb es gewöhnlich die Majestät, Übergewalt, dann auch das Furchtbare, Schreckliche bedeutet. Fürchtet das Volk dieses nicht, dann wird das *tá wēi*, »das gross Furchtbare«, das Furchtbarste herbeikommen. Es fragt sich, was mit dem ersten *wēi* gemeint sey? Kann das *tá wēi* nur gänzliches Verderben und Umkommen bedeuten, was für das Volk immer das Furchtbarste ist, so muss nach dem allgemeinen Sinn von *wēi* doch angenommen werden, dass diess von einer zu fürchtenden Macht ausgehe, die jenes, den Tod, verhängt. Sie verhängt ihn aber, wenn das Volk nicht fürchtet, was es fürchten soll, und diess durch *wēi* Ausgedrückte kann daher nur der Bruch des Gesetzes, die Herausforderung der Todesstrafe, mithin das Verbrechen seyn. Der Sinn

ist also: Scheuet sich das Volk nicht vor dem Furchtbaren, die Majestät der Strafgewalt durch Verbrechen herauszufordern, so wird das Furchtbarste eintreten, dass diese sich mit ihrer ganzen erdrückenden Wucht gegen die Verbrecher kehrt und sie tödtet. Es ist damit noch nicht ausgesprochen, ob man sich diese richtende Macht als eine menschliche oder als eine übermenschliche zu denken habe.

2) Wenn sogleich nach dem ersten drohenden Satze davon geredet wird, dass man seine Wohnung zu eng, sein Leben zu beschränkt oder gedrückt finden könnte, so führt die Forderung des Zusammenhangs nothwendig darauf, diese Unzufriedenheit mit den gegebenen Zuständen als die Ursache jener Verbrechen anzusehen. Auch ist ja in Wirklichkeit die Ungenüge am Eigenen Mutter der Begier nach Fremdem, welche, in That übergehend, das Verbrechen gebiert. So nicht minder im Grossen bei Länder- und Kronenraub, als im Kleineren bei Strassenraub und Diebstahl. Folgt aber dem Verbrechen das »Furchtbarste« mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes, so ist es Sache sittlicher Freiheit, die erste Quelle des Furchtbaren, des Verbrechens, zu verstopfen; weshalb die beiden mit dem prohibitiven *wû* anfangenden Sätze die Forderung stellen und stellen können, dass man nicht seine Wohnung für zu beengt, nicht sein Leben, d. i. seine Lebensweise, für zu beschränkt ansehen solle. Denn Glück und Zufriedenheit beruhen nicht auf Erlangung versagter Güter, sondern auf dem heiteren Verzicht auf sie, indem liebevolle Werthschätzung dessen, was man hat, auch volle Genüge an demselben giebt. Ein beschränktes einfaches Leben ist dem Menschen nur drückend, wenn er sein Verlangen und Trachten darüber hinaus erstreckt. Dadurch macht er es drückend, was es an sich nicht wäre; thut er das nicht, so ist es das nicht. Nach Laò-tsè's Ansicht liegt es bei den Regierenden und dem Volke, dass diesem seine Wohnplätze genügen, seine Lebensweise ihm lieb und behaglich ist, und Kap. 80 giebt hierzu vollständige Erläuterung. Er kann daher die Forderung stellen, dass man sich demgemäss verhalte. — Julien liest das Zeichen 1076 *jên* und übersetzt es mit *dégoût, dégoûter*. Liest man es *iĕ*, so ist seine Grundbedeutung »einengen, beschränken, drücken«, dann heisst es auch »unterdrücken, zusammenbringen, verletzen« pp.; *jên* gelesen heisst es »schielen,

scheel ansehen, hassen, überdrüssig seyn«, also auch *dégoûter*. Wir glaubten bei der ersten Bedeutung bleiben zu sollen, da diese sich entsprechend dem synonymen *hia*, »enge«, gegenüberstellt. Im letzten Satze wird das erste *jĕ* durch das *fŭ* als causativ gekennzeichnet, während das zweite *jĕ* nur den Zustand aussagt.

[3]) Das fortleitende »Daher« knüpft mehr an vorausgesetzte als ausgesprochene Gedanken. Die Anforderung, mit seinem Lebensloose zufrieden zu seyn, ist bei den meisten Menschen nöthig, denn sie genügen ihr nicht, weil sie weder die rechte Selbsterkenntniss noch die rechte Selbstliebe, immer aber sich selbst im Auge haben und sich überschätzen. Aus dieser sittlichen Verdunkelung durch die Selbstsucht stammt ihre Ungenügsamkeit und Unzufriedenheit mit Zuständen und Lebensweise. Diess erkennt der heilige Mensch. »Daher« kommt er dem Postulate, sein wie immer beschränktes Leben nicht für drückend zu erachten, dadurch nach, dass er »sich selbst erkennt« als solchen, dessen Genüge und Zufriedenheit nicht an jenen äusserlichen Bedingungen hängt, aber »nicht sich selbst ansieht«, d. h. nicht seine Person und seine Interessen im Auge hat; dass er »sich selbst liebt«, mit derjenigen Selbstliebe nehmlich, welche dem heiligen Menschen zusteht, mit welcher alle ächte Menschenliebe beginnt, und deren Gegenstand der inwendige, nicht der äusserlich bedingte Mensch ist; dass er dabei aber »nicht sich selbst hochschätzt«, als ob er ein Solcher sey, der eine viel günstigere Lage verdiene, da ächte Selbstliebe der gerade Gegensatz der Selbstsucht ist. — Es dürfte dem Sinne und Zusammenhange des Ganzen nicht entsprechen, in herkömmlicher Weise, anstatt *tsè kián*, »sich selbst ansieht«, zu lesen *tsé hián*, »sich selbst sichtbar macht« oder manifestirt, da diess einen fremdartigen Gedanken hereinziehen, auch dem Parallelismus mit *tsé kúei*, »sich selbst hochschätzt« nicht entsprechen würde. Man vergleiche dazu das *tsé kián* im Kap. 22 und 24. Aus den einfachen Worten *tsé ngái*, »sich selbst liebt«, wird man nur einen andern Sinn herauszukünsteln suchen, wenn man entweder die Bedeutung der reinen selbstsuchtfreien Selbstliebe nicht begreift, oder Laò-tsè nicht zutraut, sie begriffen zu haben.

Dreiundsiebzigstes Kapitel.

Hat man Muth, zu wagen, dann tödtet man; hat man Muth, nicht zu wagen, dann lässt man leben.[1] Diess Beides ist bald nützlich bald schädlich.[2]

»Was dem Himmel ist gehass,
Wer erkennet, warum das?«[3]

Daher der heilige Mensch es für schwer hält.[4] Des Himmels Weise ist:[5]

»Er streitet nicht, und weiss zu überwinden,
Er redet nicht, und weiss Antwort zu finden,
Er ruft nicht, und man kommt von selbst vor ihn,
Langmüthig, weiss er doch herbeizuleiten.
Des Himmels Netz fasst weite Weiten,
Klafft offen, — und lässt nichts entfliehn.«[6]

---

1) Der Zusammenhang dieses Kapitels mit dem vorigen und dem nachfolgenden kann allein über die richtige Auslegung entscheiden, führt allerdings aber zu einer Auffassung, die sowol von derjenigen der chinesischen Interpreten, als der beiden europäischen Bearbeiter durchaus abweicht. Sie alle beachten diesen Zusammenhang nicht, verstehen unter dem »wagen« bald das Streiten um die erste Stelle, bald das »Thun« in Laò-tsè's Sinne, bald überhaupt nur das Unternehmen von Gefährlichem, und lassen die ersten beiden Sätze sagen: »Hat man Muth zu wagen, dann wird man getödtet (oder kommt um); hat man Muth nicht zu wagen, dann bleibt man leben«. Wird dann der folgende Satz so verstanden: »Von diesen Beiden ist eins (nehmlich das Lebenbleiben) nützlich, das andre

(nehmlich das Umkommen) schädlich«, — so finden wir uns einer Menge solcher Trivialitäten gegenüber, wie sie uns, ihm zuzutrauen, Laò-tsè bisher keinen Anlass geboten hat, und mit denen das Folgende in gar keine vernünftige Verbindung zu bringen ist. Alles wird verständlich und inhaltschwer, wenn man die Aussagen Laò-tsè's auf die Todesstrafe bezieht, wozu die sichtlichen Beziehungen zu den beiden einschliessenden Kapiteln nöthigen. Als das Subject der beiden Anfangssätze ist ein Solcher gedacht, der die Strafe des Todes verhängen oder auch nicht verhängen kann. »Hat er Muth, zu wagen, dann tödtet er«, *tsĕ schă*. Stan. Julien bemerkt hierzu nach einem chinesischen Interpreten: *Le mot schă, vulgo »tuer«, signifie ici »mourir« (il devient passif par position)*. Die Behauptung des Chinesen ist grundlos und der Zusatz Juliens irrig. Ein actives Zeitwort wird keineswegs schon dadurch allein zum Passivum, dass es ohne Bezeichnung des Objects am Ende des Satzes steht, am wenigsten wenn es, wie hier, mit einem *tsĕ* ganz allein den Nachsatz bildet; es müssen andre Satzverhältnisse vorausgegangen seyn, und der Sinn muss ein Passivum fordern. Im folgenden Kapitel steht *schă* zweimal am Schlusse des Satzes nach dem subjectbildenden *tschì*, enthält also, wie hier, eine ganz einfache Aussage: warum übersetzt es Julien da denn durch »*infliger la mort*«, ja das zweite Mal sogar (ohne allen Grund) durch »*infliger soi-même la mort*«? Mit Einem Worte es heisst hier, wie dort, nur »er tödtet« oder »man tödtet«. So heisst auch der zweite Nachsatz, *tsĕ hŏ*, nicht »er bleibt am Leben«, *il trouve la vie*, sondern »er giebt das Leben« oder »lässt am Leben« (Morrison: *to vivify*). Den Tod zu verhängen ist ein Wagniss; was man dabei wagt, wagt man nicht, wenn man begnadiget; aber zu Beiden gehört Muth, denn man nimmt dabei immer eine grosse Verantwortlichkeit auf sich.

²) Bezieht sich *thsè liàng tschì*, »diess Beides«, auf das Tödten und Lebenlassen, wie nicht zu bezweifeln ist, so muss die daran geknüpfte Aussage sich auf das Eine wie auf das Andere beziehen, und was so zusammengefügt ist, wird durch das partitive *hoĕ* . . . *hoĕ* nicht wieder auseinandergerissen. (*Hoĕ* ist immer Bezeichnung des Ungewissen, heisst daher als Zeitwort »irren, zweifeln«, als Fürwort »Jemand«, als Adverbium »vielleicht« und behält dieses Ungewisse auch als Conjunction, weshalb wir es durch »bald . . . bald« wieder-

gaben.) Demnach sagt unser Satz, dass sowol Todesurtheil als Begnadigung bald nützlich bald schädlich seyn können. Denn nützlich ist beides, wenn es dahin trifft wo es hingehört, schädlich am unrechten Orte eins wie das andre; zweifelhaft aber ist, wie es damit im einzelnen Falle sey; und weshalb diess, sagen die beiden folgenden Verse.

[3]) Unter allen Umständen soll nur das gestraft werden, zumal mit dem Tode, »was der Himmel hasset«. Die eigentliche Ursache dieses Missfallens aber (*khî kú*) ist dem Menschen verborgen: »wer kennt dessen Ursache?« wer weiss was ihn dazu bewegt? Denn der Mensch sieht nur was vor Augen ist; die Gottheit richtet nach dem, was er nicht sieht, — und doch soll er richten, was ihr missfällig ist.

[4]) In dem Satze *schí ì schíng sjîn jû nân tschī* (buchstäblich: »Daher heiliger Mensch als schwer es«) wird das Beiwort *nân* durch das nachfolgende *tschī* zum activen Zeitworte, während das vorausgehende Adverbium der Ähnlichkeit, *jû*, ihm den Sinn giebt, etwas »als schwer ansehen, für schwer halten«. Was ist nun dieses *tschī*, »es«, das dem heiligen Menschen schwer erscheint? Stan. Julien, chinesischer Interpretation folgend, übersetzt erklärend: *C'est pourquoi le Saint se décide difficilement à agir*; und ohne Zweifel ist es richtig, dass es sich um eine Entscheidung handelt, die dem heiligen Menschen schwer bedünkt. Aber vom »Thun« *(agir)* war in dem ganzen Kapitel nicht die Rede, sondern von der Alternative zwischen dem Tödten und dem Lebenlassen, und nur von der Entscheidung zwischen diesen beiden handelt es sich. »Daher« wird dem heiligen Menschen diese Entscheidung so schwer, weil er den Grund dessen nicht kennt, was dem Himmel gehass ist, weil ihm die Gesinnungen und Motive nicht zugänglich sind, aus denen die That entsprungen, die er richten soll, und weil er daher leicht fehlgreifen und eben so leicht das »Nützliche« wie das »Schädliche« thun kann.

[5]) Die nachfolgenden Verse — ohne Zweifel ebenso, wie der vorherige Reimspruch, ein Citat — zeigen, wie im Unterschiede von dem rasch zufahrenden Menschen der Himmel gegen die Missethäter verfährt, was den heiligen Menschen, sofern er ihm nachahmen soll, noch bedenklicher macht, ihm aber auch den Trost verleiht, dass der Übelthäter, wenn dessen Begnadigung auch einmal ein Fehlgriff ist, doch der endlichen Bestrafung nicht entgehen wird. Wird diess

Citat mit den Worten *thîan tschī taò* eingeführt, so heisst dies zwar nur »des Himmels Weg, Verfahren, Weise«, soll aber doch an das grosse Prinzip erinnern, das in gewisser Hinsicht mit dem »Himmel« als identisch zu denken ist. Wir hätten auch allenfalls sagen können: »Des Himmels Taò, — Er« pp.

[6]) Zu der Übersetzung dieser tiefsinnigen Verse werde bemerkt, dass es in der zweiten Hälfte des dritten Verses nur heisst: *ôll tsé lî* (so die alte Aussprache für *lâi* im Reim) »und von selbst kommen sie«, diejenigen nehmlich, auf die es abgesehen ist. Das »vor ihn« findet seine Rechtfertigung in dem vorhergehenden *pŭ tschào*, was eigentlich heisst: »er ruft nicht herbei« (*tschào = to cite to appear*, Morrison). Für »herbeizuleiten« steht *mû* (so im Reim; jetzt *meû*) »vorausplanen, planmässig herbeiführen«. In dem letzten Verse: *sū ôll pŭ schĭ*, bedeutet *sū* das weite Abstehn der Netzfäden voneinander, und die letzten drei Worte sagen eigentlich nur: »und nicht verlierts«, d. h. ihm entgeht nichts. — Die göttliche Macht, sich niemals unmittelbar kundgebend, weiss sich doch überall geltend zu machen; ihr muss Alles unterliegen, entsprechen und gehorchen. Wir meinen, dass in den drei ersten Versen vornehmlich ihre Wirkung im Gewissen angedeutet sey: da überwindet sie ohne zu streiten, da antwortet sie ohne zu reden, da muss man vor ihr erscheinen ohne dass sie dazu aufruft. Der vierte Vers, — so langmüthig er, der Himmel, ist, so weiss er doch vorauszuplanen, — sagt dasselbe, wie: »Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich fein, ob aus Langmuth er sich säumet, bringt mit Schärf' er alles ein«. Die allumschliessende Strafgewalt Gottes wird auch in der heil. Schrift mit einem Netze verglichen. Weit, weit ist es, so dass die schon Gefangenen noch frei zu seyn meinen; es ist so durchlässig, dass ihnen selbst das Entkommen noch leicht erscheint; gleichwol geht ihm nichts verloren: die Strafe ergreift den Schuldigen unentfliehbar.

Vierundsiebzigstes Kapitel.

Fürchtet das Volk nicht den Tod, wie will man es mit dem Tode schrecken?[1] Wenn man macht, dass das Volk stets den Tod fürchtet, und wir können den, der Schreckliches thut, ergreifen und tödten: wer wagt es?[2] Immerdar giebts einen Blutrichter, der da tödtet.[3] Wenn man anstatt des Blutrichters tödtet, das heisst anstatt des Zimmermanns behauen. Wenn man anstatt des Zimmermanns behauet, bleibt selten die Hand unverwundet.[4]

---

[1]) Der Anfangssatz des 72. Kapitels setzte voraus, dass das Volk das Furchtbare wol fürchten würde, wenn es das Furchtbarste, den Tod, als dessen Folge voraussehe. Daran schliesst sich hier der Gedanke, dass, um diesen Zweck zu erreichen, d. h. um das Volk vom Furchtbaren durch den angedrohten Tod zurückzuschrecken, es auch erforderlich sey, dass es den Tod fürchte. Es wird ihn aber nicht fürchten, wenn das Leben ihm ebenso schrecklich gemacht wird als der Tod; wenn nicht bloss jene Enge und Beschränkung es drückt, über welche der Geist sich erheben, ja die er liebgewinnen kann, sondern Mangel am Unentbehrlichsten, Lebensunsicherheit und dabei Überbürdung die hülflosen Menschen täglich ängstiget und plagt. (Vgl. Kap. 75.) Die Erfahrung lehrt, wie bei solchen Zuständen die Gleichgültigkeit gegen den Tod um sich greifen kann, zugleich aber auch die Verbrechen zunehmen, weil dann der Tod, den das Gesetz androht und der Richter verhängt, kein Schreckmittel mehr für das Volk ist.

[2]) Gleichgültigkeit gegen den Tod ist Gleichgültigkeit gegen das Leben. Man fürchtet den Tod nur, wenn man das Leben liebt. Man liebt das Leben nur, wenn es das Nöthige gewährt, gesichert und unbelastet ist. Ist diess beim Volke der Fall, so wird es den Tod fürchten, und befindet es sich bleibend (*tschhâng*, »stets«) in diesem Zustande, dann werden auch die Todesstrafen wirksam seyn, und das Bewusstseyn, dass der Missethäter (*wêi khî tschè*, »der Ungeheuerliches thut«) ergriffen und getödtet werden kann, wird die Menschen abhalten, dergleichen zu wagen. Laò-tsè spricht in der ersten Person, »ich« oder auch »wir«, um zunächst anzudeuten, dass bei jenen Zuständen die Tōdesstrafe immer von Verbrechen abhalten werde, es mag sie vollziehen wer da will. Allein nicht Jeder soll sie vollziehen, sondern der allein, der dazu bestellt ist.

[3]) Wörtlichst: »Immer giebts einen das Tödten Richtenden, und er tödtet.« Hô-schâng-kũng versteht hierunter den Himmel, »der in der Höhe wohnt und herunter schaut und urtheilt der Menschen Übertretungen«; wobei er sich auf die beiden letzten Verse des vorigen Kapitels bezieht. Die späteren Interpreten sind ihm in dieser Auffassung gefolgt, und sie hat viel Ansprechendes. Dennoch dürfte sie mehr fromm als richtig seyn; denn man sieht nicht ab, wozu so eben erst die Furcht vor der Todesstrafe für nothwendig und das Bewusstseyn ihrer Ausübung für ein heilsames Schreckmittel erklärt worden, wenn nun doch die Bestrafung des Schuldigen lediglich dem Himmel überlassen werden sollte, was sich bei jener Auffassung aus dem Nachfolgenden ergeben würde. Obgleich *ssē schă tschè*, »der da richtet (vorsteht, verwaltet) das Tödten«, ebensowol vom Himmel, als von einem menschlichen Richter gesagt seyn könnte, so zwingt dieses Bedenken doch zur Annahme des letzteren, und dann bildet der Ausspruch eine Ergänzung und Begränzung des Vorhergehenden. Wer wird eine Missethat wagen, hiess es, wenn wir, d. h. jedes Ich, ihn dafür mit dem Tode strafen können? Allein nicht Jeder soll diess thun, denn zu diesem Zwecke sind ordentliche Strafrichter bestellt und immer vorhanden. Nicht unabsichtlich dürfte nur das Tödten dem Strafrichter zugewiesen seyn, nicht aber das »Ergreifen«, wozu Laò-tsè wol Jeden für berechtigt, wo nicht für verpflichtet halten mochte.

[4]) Das artige Gleichniss ist nicht misszuverstehen. Nur der

ordentliche Strafrichter hat die Kenntniss und das Geschick, im geeigneten Falle mit dem Tode zu strafen, und Niemand soll ihm in's Amt greifen, da er sich hierdurch zumeist nur selbst beschädigen würde. Ohne Zweifel soll diess auch den Regierenden gesagt seyn, schwerlich aber im Sinne einer Verwerfung der Todesstrafe überhaupt, was ganz gegen die Absicht der ersten Sätze dieses Kapitels anliefe. Nur mit der Weisheit des Meisters soll die Todesstrafe gespart werden. Zugleich richtet es sich entschieden gegen die herkömmliche Blutrache, welche Khùng-tsè dagegen warm empfiehlt.

Fünfundsiebzigstes Kapitel.

Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zuviel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es.[1] Das Volk wird schwer regiert, weil seine Obrigkeit zu thun hat. Deshalb wird es schwer regiert.[2] Das Volk achtet den Tod gering, weil es Lebensübermaass verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering.[3] Nur wer nichts um des Lebens willen thut, ist weise gegen den, der das Leben hochschätzt.[4]

---

[1]) Die Wirksamkeit der Todesstrafen zur Verhinderung der Verbrechen führte das vorige Kapitel auf die Furcht des Volks vor dem Tode überhaupt zurück. Eben zu Laò-tsè's Zeit ist es eine allgemeine Klage unter anderen Klagen, dass dieses Grundmotiv nicht vorhanden sey. Nachdem er in den letzten Erörterungen empfohlen hatte, mit Todesstrafen sparsam und bedächtig und nicht ohne die ordentlichen Strafrichter vorzugehen, hört er sich gleichsam einwenden: Wie ist das möglich, da Hunger und Noth das Volk zu Verbrechen reizen und dasselbe an sich schon zu Widerstand und Empörung geneigt ist? Und wie kann man dem Volke die Werthschätzung des Lebens einpflanzen? Auf diese Fragen soll das Kapitel antworten, und zwar gerade den Regierenden, von denen Laò-tsè jene Einwände gehört haben mochte. — Sie selbst, die Oberen *(schàng)*, sind Schuld an dem Hunger des Volks, sie nehmen ihm zuviel an Abgaben hinweg, um selbst damit in Üppigkeit zu leben. Da die Abgaben grossentheils in Naturalien und Bodenerzeugnissen bestanden, so musste ihre Übersteigerung in den schon damals zahlreichen Bevölkerungen sofort Mangel hervorrufen, und der Ausdruck,

dass die Abgaben verzehrt, *schĭ*, eigentlich »gegessen« würden, ist daher ganz passend. Mochte indess bei dem ausschweifenden Leben und den grossen Gastereien der zahlreichen Hofhalte viel auch im eigentlichen Sinne aufgezehrt werden, so ist das *schĭ* doch auch im weiteren Sinne zu verstehen von aller Verwendung zu unnöthigem oder vermeidlichem Aufwande, wobei in unsern Tagen die ungeheuren Militärbudgets als Illustration dienen können.

[2]) Wird hier über die Unbotmässigkeit des Volks geklagt, der doch nur mit schweren Strafen gesteuert werden kann, so wird auch daran die Schuld den Regierenden zugeschoben, denn sie »haben zu thun« *(jeù wêi)*, d. h. sie nehmen Zeit und Kräfte des Volkes für ihre Unternehmungen, Bauten und Anlagen, Jagden und Kriegszüge in Anspruch, während sie zugleich die natürliche Freiheit durch geschäftiges Vielregieren unleidlich beschränken.

[3]) Während die Fürsten auf jene Weise dem Volke Nahrung, Erwerb und Freiheit entziehen, geben sie und ihre Zugehörigen ihm zugleich das Beispiel und Schauspiel eines üppigen Lebensgenusses (Kap. 53) und erregen dadurch bei ihm die Begierde nach gleichem Lebensübermaasse *(sēng tschī heú)*. Und weil diess sein Verlangen unter solchen Umständen ihm immer versagt bleibt, erzeugt sich in ihm der Lebensüberdruss, der ihm den Tod gleichgültig macht. Unter *sēng*, Leben, ist hier wie in dem folgenden Satze nicht das blosse Fortbestehen, sondern im prägnanten Sinne dasjenige Leben zu verstehen, das man geniesst und empfindet, also der Lebensgenuss. Da man diess nicht verstand, änderte man *sēng tschī heú* in *sēng tschī thsiĕ* (746), »des Lebens Nothwendigstes«, was aber nichts für sich hat.

[4]) Im Vergleich mit dem, der auf den Lebensgenuss Werth legt, ist nur der weise zu nennen, der nichts um des Lebensgenusses willen thut. Diese Weisheit kann der Menge nur zugänglich werden durch den Vorangang und das Vorbild seiner Oberen, und ihnen vor Allen gilt daher dieser Satz. Thut der Regierende nichts um des Lebens willen in jenem Sinne, oder, wie man *wû ì sēng wêi* auch übersetzen könnte, »macht er sich nichts aus dem Leben«, so wird er weder durch Abgaben, noch durch unruhige Geschäftigkeit das Volk bedrücken, es auch nicht durch sein Beispiel verleiten, seine Einfachheit mit Aufwand und vielartigem Genuss vertauschen zu

wollen, und während er selbst seine Geistesklarheit und Seelenruhe nicht durch das unbefriedigende Streben nach falschen Gütern zerstört, verfällt auch das Volk nicht den zuvor beklagten Übeln; es hungert nicht, ist leicht zu regieren und schätzt das Daseyn. — Anstatt *schi hîan jü kuéi sēng*, »ist weise gegen den, der das Leben hochschätzt«, lesen Einige: *schi kuéi jü tschhâng* (11,629) *sēng*, »ist hochgeschätzt gegen den, der lange lebt«, oder »ist höher geschätzt als der lange Lebende«. Diese Lesart dürfte aus dem Nichtverständniss des Sinns, den *sēng* nach dem Zusammenhange hier haben muss, hervorgegangen seyn. Die erstere ist durch Hô-schàng-kūng's Glosse beglaubigt, auch von Julien aufgenommen.

Sechsundsiebzigstes Kapitel.

Der Mensch tritt ins Leben weich und schwach; er stirbt hart und stark. Alle Wesen, Kräuter und Bäume treten ins Leben weich und zart; sie sterben vertrocknet und dürre. Drum: Hart und Stark ist Todesgeselle, Weich und Schwach Lebensgeselle.[1] Daher ein Kriegsheer, ist es stark, dann siegts nicht. Ein Baum, ist er stark, dann ist er geliefert.[2] Stark und Gross bleibt unten, Weich und Schwach bleibt oben.[3]

---

[1]) Der letzte Ausspruch des Kapitels, zu dessen Begründung und Erläuterung das Übrige dienen soll, zeigt, dass es sich hier noch um das Verhalten der Oberen, der Regierenden handelt, und es darf gleich hier bemerkt werden, dass die Weichheit und Schwäche, die für sie empfohlen wird, ebensowenig im tadelnden Sinne zu fassen ist, als man sie im Geleit des Lebensanfanges zu schelten hat. Nicht der Mangel an Widerstandsfähigkeit, sondern ihr weiser Nichtgebrauch ist mit der Weichheit gemeint, und mit der Schwäche nicht Unkraft, sondern Zurückhaltung der Kraft. In der Natur — und nur nach der Naturseite wird zunächst auch des Menschen gedacht — geht das Organische durch den Verlauf des Lebens allmählich ins Mechanische und Anorganische über, und eben darin besteht der Prozess des Absterbens. In der ersten Jugend selbstständiger Organismen ist die wirkende Kraft ihres unsichtbaren Individualprinzips und deren Thätigkeit am grössten, während ihr sichtbares Stoffgebilde noch am nachgiebigsten und für Ausseneindrücke am empfänglichsten ist. Darum ist das Weiche und

Schwache im Geleit des Lebens und seines Emporwachsens. Hat das immaterielle Prinzip im Gestalten des materiellen Gebildes und in seiner hierdurch bedingten Selbstentfaltung seine Aufgabe erschöpft, so zieht es sich von jenem allmählich auf sich zurück, und in demselben Verhältnisse beginnt die Materie sich selbständig zu behaupten, stockt, starrt und erhartet. Da der Ausgang dieses Prozesses der Tod ist, so sind das Harte und Starke oder Feste (einige Ausgaben lesen im ersten Satze *kāng* (806) anstatt *khiâng*) Begleiter des Todes. — *Sēng*, als Zeitwort, »ins Leben treten, auch ins Leben setzen, hervorbringen, dann auch leben«, hat in den beiden Anfangssätzen die erstere Bedeutung. »Alle Wesen«, *wán wöe*, fehlt bei Julien. Das »Drum«, *kú*, hat den Sinn: Daraus ist zu schliessen. Wegen des Ausdrucks »Todesgeselle«, *ssé tschī tû*, und »Lebensgeselle«, *sēng tschī tû*, s. Kap. 50, Anm. 2.

[2]) Aus den letzten allgemeinen Aussagen wird nun an zwei Beispielen geschlossen, dass im Menschenleben wie in der Natur das, was sich nur als stark erweiset, zu seinem Falle reif sey. *Khiâng*, von einem Kriegsheere ausgesagt, heisst »mächtig, gewaltsam«, auch »übermüthig«; von einem Baume gesagt, heisst es »ausgewachsen, fest«. Der Sinn ist demnach: Wo ein Heer im blossen Vertrauen auf seine Stärke rücksichtslos in den Krieg zieht, da ist diess bereits die Anzeige, dass es unterliegen wird. Wo ein Baum bereits die volle Stärke seines Wachsthums erreicht hat, da ist diess ein Zeichen, dass er bald fällt. *Tsĕ küng* haben wir übersetzt: »Dann ist er geliefert«. Mit dieser Betonung heisst *küng* »geben, liefern«, wenn es, wie hier, Zeitwort ist. Alle andere Bedeutungen, bei andrer Betonung, geben keinen passenden Sinn. Die von den Auslegern versuchten Erklärungen sind theils zu erkünstelt, theils entfernen sie sich, wie bei Hô-scháng-küng, von dem hier geforderten Gedanken. Auch unsre Übersetzung ist ein Nothbehelf. Es scheint hier ein Verderbniss des Textes obzuwalten und vielleicht hatte ursprünglich *ssē* (3814) = *caeditur* gestanden.

[3]) Dass die bisher erwähnten physischen Verhältnisse ins Ethische zu übertragen seien, kann Niemand entgehn, und so will dieser Schlusssatz sie verstanden haben. Unter Stark und Gross ist daher zu begreifen, was, für sich fertig und abgeschlossen, in seiner Entwicklung bereits erstarrt ist, der Wille, der nur noch sich selbst

durchsetzen will, das Gemüth, das nicht mehr durch Aufnahme fremder Interessen seine Fülle erneuert. Wie ein Heer, das geschlagen, wie ein Baum, der gefällt wird, wie das Ausgelebte, das dem Tode entgegen zu Boden sinkt, gehören sie hinunter, müssen unterliegen, sind untauglich zum königlichen Herrschen und werden vergeblich streben, sich oben zu erhalten oder wieder emporzukommen. Weich und Schwach im edlen Sinne bezeichnet die grossherzige Milde und Hingebung dessen, der sich selbst vergessend und voll quellenden Gemüthslebens das Wol und Heil Aller als das seinige fühlt und ansieht, der darin sein Leben, wie immer wieder von vorn beginnend, segensreich auswirkt und stetig weiter entfaltet. Diess ist das königliche Gemüth, recht dazu beschaffen um oben — um Obrigkeit zu seyn und in seiner Höhe zu beharren.

Siebenundsiebzigstes Kapitel.

Des Himmels Verfahren, wie gleicht es dem Bogenspänner! Das Hohe erniedert er, das Untere erhebt er, [das Überflüssige mindert er, das Ungenügende ergänzt er]. Des Himmels Verfahren ist: mindern das Überflüssige und ergänzen das Ungenügende.[1] Des Menschen Verfahrensweise ist nicht also; er mindert das Ungenügende, um es dem Überflüssigen darzubringen.[2] Wer vermag Überflüssiges dem Reiche darzubringen? Nur wer Taò hat.[3] Daher der heilige Mensch thut und nichts draus macht, Verdienstliches vollbringt und nicht dabei verweilt. Er wünscht nicht seine Weisheit sehn zu lassen.[4]

---

[1]) Es ist ein wesentliches Stück in der Weisheit des Regierenden, die Macht, die er über die Vertheilung irdischer Glücksgüter auszuüben befugt ist, zur Ausgleichung der verschiedenen Loose der Menschen mit Billigkeit zu handhaben, und dabei die Fülle der Güter, die bei ihm zusammenfliessen, ohne Werkheiligkeit und Eitelkeit zum Besten des Reichs zu verwenden, was aber freilich nur der im Stande seyn wird zu thun, der Taò's theilhaftig, somit ein heiliger Mensch ist. Denn so ist auch des Himmels »Verfahren«, *taò*, womit hier um so mehr auf das grosse Urwesen hingedeutet wird, als es hernach beim Menschen nicht einfach *taò*, sondern *taò tsĕ*, »Verfahrensmaass« oder »Verfahrensweise« heisst; denn *tsĕ* ist dort nicht Conjunction, sondern Nennwort. *Tschāng kūng* ist wörtlich »der den Bogen spannt«, der Bogenspänner, und dieser »erniedert

das Hohe und hebt das Untere«, indem er beim Spannen des aufrecht gehaltenen Bogens das obere Ende herab- und das untere hinaufzieht. Wir haben die folgenden Worte eingeschlossen, da wir sie für ein späteres Einschiebsel halten. Ihr Inhalt passt nicht auf den, der den Bogen spannt, sondern nur etwa auf den, der ihn verfertigt, weshalb man auch *tschāng kūng* durch Bogenmacher hat erklären wollen, was es aber nicht heissen kann. Sodann wäre es auffallend, dass bei der Anwendung des Gleichnisses das, was in ihm an die Spitze gestellt ist, gar nicht mehr beachtet würde. Endlich würde es wunderlich seyn, wenn in der Anwendung nur Dasselbe mit denselben Worten gesagt würde, was schon in dem Gleichnisse gesagt wäre. Es scheint, man habe das Gleichniss oder die Anwendung nicht richtig verstanden und Aussagen der letzteren jenem hinzugefügt, um beide homogener zu machen. Das *tertium comparationis* ist aber die Ausgleichung des Ungleichen, dort in der Lage der Bogenenden, hier in der Vertheilung der Güter; jene werden durch das Spannen des Bogens, diese durch das Verfahren des Himmels einander angenähert. Ein ähnlicher Gedanke bei ähnlicher Verbindung findet sich 1. Sam. 2, 7. »Jahweh macht arm und macht reich, er erniedriget und erhöhet«. In unsrer Stelle dient das Letzte zum Gleichniss des Ersteren. Gesagt soll seyn: Der Himmel nimmt denen, die zuviel haben, und giebt denen, die zu wenig haben.

[2]) Dass mit dem Menschen der Mächtige, der Regierende gemeint sey, ergiebt sich daraus, dass nur dieser im Stande ist, das Gesagte auszuführen. Er wird aber als Mensch bezeichnet, weil er eben damit nach seiner menschlichen Natur verfährt, und da diess der Weise des Himmels entgegengesetzt ist, so zeigt sich, dass Laò-tsè eine andre Ansicht von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen hatte, als Khùng-tsè, nach welchem der Mensch von Natur gut ist. Nach Laò-tsè's Begriffen wird er diess erst durch Taò, wie auch das sogleich Folgende zeigt.

[3]) Es wird als selbstverständlich übergangen, dass es das Richtige wäre, wenn des Menschen Verfahren dem des Himmels entspräche, und in der erhobenen Frage wird ebenfalls nur angedeutet, dass es das Rechte sey, wenn der Herrschende den in seine Hände gelangenden Überfluss sammt dem, was ihm an dem Seinigen von Überfluss seyn kann, dem Reiche, d. h. den Unter-

thanen, und nach dem vorhin Gesagten vor Allen denen, die nicht genug haben, darbringt. Schon der vorangehende Satz sprach aus, dass diess in der Regel nicht geschehe, und Kap. 75 hörten wir, dass das Volk hungere, weil seine Obrigkeit zuviel Abgaben verschlinge. Anders darin zu handeln, als die Menschen ihrer Natur nach zu thun pflegen, ist nur der im Stande. »der Taò hat«, d. h. dem das höchste Prinzip auch höchstes Motiv für sein Verhalten ist.

[4]) Der »heilige Mensch« ist es, der Taò hat, und daher »thut« er, — nehmlich was darnach von ihm gefordert ist, und »vollbringt Verdienstliches«; allein da er sich bewusst ist, dass er es nur vermag durch Taò, so »macht er nichts aus« seinem Thun, wörtlich er stützt sich nicht darauf *(pù scht)*, und »verweilt nicht« bei seinem Verdienst, er geht darüber hinweg. Solch Verfahren kann nur aus rechter Weisheit, *hiân*, sittlich-geistiger Bedeutsamkeit, hervorgehen, allein er verfährt so nur geradehin, weil er Taò hat, nicht um seine Weisheit sehn zu lassen, nicht damit er sich weise weise *(hiân hiân)*.

Achtundsiebzigstes Kapitel.

Nichts in der Welt ist weicher und schwächer denn das Wasser, und nichts, was Hartes und Starkes angreift, vermag es zu übertreffen; es hat nichts, wodurch es zu ersetzen wäre.[1] Schwaches überwindet das Starke, Weiches überwindet das Harte.[2] Keinem in der Welt ist es unbekannt, und Keiner vermag es zu üben.[3] Daher der heilige Mensch sagt:

»Tragen des Lands Unreinigkeiten,
Das heisst voran beim Hirseopfer schreiten.
Tragen des Landes Noth und Pein,
Das heisst des Reiches Königs seyn.« —[4]

Wahre Worte wie umgekehrt.[5]

---

1) Unser Denker wird nicht müde, den Königen Milde und Hingebung anzuempfehlen, — denn dass unter Weichheit und Schwäche diese Tugenden gemeint seyen, ist nun wol hinreichend klar, — und nachdem er sie schon im 76. Kapitel gepriesen als das, was die Verheissung des Lebens habe, will er nun zeigen, dass man damit auch am meisten durchzusetzen vermöge. Ein treffendes Gleichniss leitet den allgemeinen Satz, der diess ausspricht, beweisend ein. Das Wasser muss Jeder für den nachgiebigsten, lindesten Körper erkennen, und doch ist es in seinen stillen allmählichen Einwirkungen auf das Harte und Starke unwiderstehlicher, als irgendwas, das dieses sonst angreifen (*kŭng* = mit Erfolg angreifen wie eine Armee, eine Feile, ein Ätzmittel, also corrodiren, aufreiben) könnte. Dies kann sich auf das Abspülen von Gebirgen, Zerwaschen von Felsen, Zer-

schwemmen von Gebäuden, das Auflösen von Erz und Eisen durch Oxydation u. dgl., nicht aber auf stürmische und gewaltsame Zerstörungen durch das flüssige Element beziehen, welche der Sinn des Gleichnisses ausschliesst. In dem zweiten Satze: *khî wû ì jî tschî*, buchstäblich: »das hat nicht, womit auszuwechseln es«, mag man unter *khî* das Wasser, oder das was Hartes und Starkes angreift verstehen, so ist in beiden Fällen der Sinn, es könne in Ansehung der gedachten Wirkung nichts andres an die Stelle des Wassers treten.

2) Nach der Erläuterung durch das Gleichniss erscheint dieser Satz schon weniger paradox. Er ist so gehalten, dass er auf menschliches Verhalten bezogen werden kann, aber nicht muss, obwol auch diess nicht zu umgehen ist, wenn er in seiner Allgemeinheit einmal eingeräumt wird.

3) Was jener Satz sagt, ist aus Erfahrung Keinem unbekannt, und doch ist Keiner fähig *(nêng)*, es anzuwenden, zu üben *(hîng)*; Keiner nehmlich ausser dem heiligen Menschen. Thut man aber nicht, was man als das Richtige erkennt, so muss ein sittliches Hinderniss unfähig machen, das Erkannte auszuüben: es fehlt die Demuth, welche mild, die selbstlose Liebe, welche hingebend macht.

4) Hält man die Worte: »Daher der heilige Mensch sagt«, mit der Schlussbemerkung zusammen, so sieht man, dass jene ein Citat einführen sollen und sich auf einen bestimmten, den ersten Lesern bekannten, heiligen Mann beziehen, dem der folgende Spruch angehört. *Kéu*, hier im Reim alterthümlich *kù*, heisst »Staub, Schmutz, Unreinigkeit«; und diese »tragen«, auf sich nehmen, *scheú*, soll unstreitig sagen, dass der Regierende das, was das Land verunreinigt und befleckt, in demüthiger Herablassung sich selber auferlegt. *Schî* ist das Opfer, das jährlich bei der Sonnenwende dem Geist der Erde oder in Beziehung auf diesen dargebracht wird, denn nach Khùngtsè's Erklärung gilt diess Opfer dem »Höchsten Herrn«, dem *schâng tî*. Es war ein Vorrecht des Kaisers (Königs), diess Opfer in Vertretung des ganzen Volks darzubringen. Der Sinn der beiden ersten Verse ist daher: Wer das, was durch des Volks Verirrungen und Sünden den Staat befleckt, auf sich selber nimmt und als das Seine trägt, der verdient in Wahrheit der königliche Stellvertreter des Volks vor den oberen Mächten zu heissen. Giebt Stan. Julien diese Verse wieder durch die Worte: *Celui qui supporte les opprobres du royaume*

devient chef du royaume; so ist diess, wie man sieht, nicht Übersetzung, sondern Erklärung. Übrigens ist nicht vom Gelangen zur Reichswürde die Rede, wobei das Opfer des schwarzen Stieres stattfand, sondern von dem, was zu ihrer wesentlichen Ausfüllung erforderlich sey. — Im dritten Verse heisst *pŭ thsiâng* Unglücksfälle, Missgeschick, und es sind damit die unglücklichen Ereignisse gemeint, welche den Staat in seinem natürlichen Bestande treffen, wie feindliche Überfälle, Missernten, Hungersnöthe, verheerende Seuchen, Überschwemmungen u. dgl. Wenn der Regierende auch diese als sein eignes Unglück trägt, so bezeugt das seine selbstlose Hingebung an das Volk und adelt ihn als dessen ächten König und Herrscher. Dies will der letzte Vers sagen, und nicht dass man durch diess Verhalten zur Königswürde gelange.

[5]) Da *jân* alterthümlich im Reim auch *jàn* betont wird, so sind diese Schlussworte vielleicht ein Reimspruch: *tsching jàn sjŏ fàn* = *recte dicta velut contraria;* etwa: Wer »Wahrheit lehrt, spricht als verkehrt«. Chalmers giebt statt Übersetzung die gute Sinnerläuterung: *This is the language of strict truth, though it seems paradoxical.* — Das Wort des Evangeliums: »Die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen«, und das Wort des Apostels: »Wenn ich schwach bin, so bin ich stark«, sind ganz solche Paradoxen, wie die unsres Kapitels.

Neunundsiebzigstes Kapitel.

Versöhnt man grossen Groll, so bleibt sicherlich Groll übrig. Wie kann man gut machen?[1] Daher der heilige Mensch übernimmt den linken Vertrag, und nicht eintreibt vom Andern.[2] Wer Tugend hat, besorgt den Vertrag; wer keine Tugend hat, besorgt das Auszehnten.[3] Des Himmels Taò hat keine Günstlinge, immerdar giebt er dem guten Menschen.[4]

---

1) Es wird nicht fehlen, dass auch der beste Fürst noch Widersacher hat, und wenn er sie auch durch Milde und Herablassung — durch jene edle Schwäche und Weichheit — überwindet (Kap. 78), so dass sie dem Versöhnenden sich versöhnt zeigen, so kann er doch die Wurzel ihrer Feindschaft nicht aus den Herzen reissen, denn darin haftet diese, dass sie nicht gut sind, und es ist ja nicht möglich, wie Jeder einsieht — das liegt in der Frage —, sie auch gut zu machen.

2) Nur der gute, der heilige Mensch ist im Stande, bei einer Aussöhnung alle seine Forderungen, auch die berechtigtsten, fallen zu lassen und dem Andern die seinigen zuzugestehn. Die Interpreten berichten (s. Stan. Julien, S. 284, A 3.), in alter Zeit seien die Verträge auf Holztäfelchen geschrieben worden, dergestalt, dass auf die linke Seite die zugestandene Verpflichtung, auf die rechte die stipulirte Berechtigung gekommen; dann sey das Täfelchen durchgebrochen und jedem Contrahenten sein Theil zur Aufbewahrung gegeben. Bei Anforderung der Erfüllung sei die Richtigkeit des Contracts durch Aneinanderhalten des Bruchs constatirt worden. Hiernach wird das Bild verständlich. Das Verhältniss zu Widersachern, die man ver-

gebens gründlich auszusöhnen sucht, wird mit einem Vertrage verglichen, dessen Verpflichtungen der heilige Mensch allein übernimmt, ohne Forderungen an den Anderen beizutreiben.

[3]) Das Bild vom Vertrage wird fortgesetzt. Die Worte *jeù tě*, »der da hat Tugend«, wobei der Nachdruck auf *jeù* liegt, machen die Voraussetzung, dass man sey, was der letzte Satz sagte, nehmlich ein heiliger Mensch, der folglich den linken Vertrag, d. h. den verpflichtenden Theil desselben übernommen habe. In diesem Falle »besorgt man den Vertrag«, *ssē khi*, d. h. man achtet darauf, denselben seinerseits zu erfüllen; denn *ssē* heisst »walten, verwalten, besorgen, »*curam gerere*«, und besorgt man den Vertrag, so erfüllt man die daraus übernommenen Verpflichtungen. Hat man keine Tugend, so hat man bereits den rechten Theil des Vertrags mit seinen Rechtsansprüchen an sich genommen, und »besorgt das Auszehnten«, d. h. die Beitreibung des vertragsmässig Gebührenden. *Tschhě* war unter der Tschēu-Dynastie ein ordentlicher Zehnten, der von den Ackerbauern für ausgethanes Land eingefordert wurde. Das Wort bedeutet, gerade wie unser Zehnten, nicht bloss die Abgabe, sondern auch die Erhebung derselben, das Zehnten, Zehntziehen oder Auszehnten. Stan. Julien giebt statt Übersetzung die treffende Erklärung der Stelle: *C'est pourquoi celui qui a de la vertu songe à donner, celui qui est sans vertu songe à demander.* Indessen geht damit das Bild verloren, das den heiligen Menschen, der seine Feinde zu versöhnen bemüht ist, als einen solchen darstellt, der in dem dadurch entstehenden, vertragsähnlichen Verhältnisse nur die Leistungen übernimmt ohne Gegenleistung zu verlangen, während der Nicht-Tugendliche, als welcher der Widersacher des heiligen Menschen gewisslich anzusehen ist, seinen ganzen Zehnten aus diesem Verhältnisse einhebt.

[4]) Wir haben *thîan taò* hier geradezu durch »des Himmels Taò« übersetzt, da *taò* Satzsubject ist, und die Prädicate des Satzes sich auf einen blossen Gemeinbegriff, ein Verfahren, Verhalten, Weise, nicht anwenden lassen. Es ist hier ersichtlich, wie in diesen letzten Kapiteln ebensowol der Begriff des höchsten Prinzips in den der ihm eignenden Erweisung übergeht, als die Bezeichnung desselben in den volksüblichen Ausdruck »Himmel«. Es scheint Laò-tsè in diesem praktischen Theile seines Buches auf eine schärfere Auseinanderhaltung der Begriffe nicht mehr anzukommen. Vom Himmel oder

Taò wird nun gesagt, er habe nicht *thsîn*, Nahverwandte oder Verwandtenliebe, d. h. er bevorzuge Niemand, er habe keine Begünstigte, denen er vor Anderen seine Gaben zuwende; stets aber gebe er den Guten. Schwerlich ist diess hinzugefügt, um den heiligen, den guten Menschen desto williger zum Geben zu machen durch die Aussicht, dass der Himmel es ihm ersetzen werde. Es bliebe dann nicht bloss unerklärlich, weshalb dabei vom Himmel verneint werde, dass er Günstlinge bevorzuge, sondern es würde auch das Thema, welches durch das Bild vom contractmässigen Geben und Fordern nur erläutert wird, verlassen, um das Bild zum Thema zu machen. Anders ist es, wenn man den Zweck des Satzes darin findet, dass der heilige Mensch auch hierin dem Himmel nachzuahmen habe. Dann ist der Gedankengang des Kapitels folgender. Da man Feinde nie ganz versöhnt, weil man sie nicht zu guten Menschen machen kann, so kümmert der heilige Mensch sich nicht weiter darum, ob sie ihm seine Gaben und Wolthaten auch von Herzen vergelten. Er betrachtet diese als Verpflichtungen, die er zu erfüllen habe, fordert von den Anderen nichts, und folgt darin dem Verfahren des Himmels, dass er Niemand bevorzugt, gegen gute Menschen aber immer freigebig und wolthätig ist.

Achtzigstes Kapitel.

Eines kleinen Landes weniges Volk[1] — mache, dass es das Rüstzeug von zehn Aldermännern habe, und nicht gebrauche[2]; mache, dass das Volk ungern sterbe, und doch nicht in die Ferne auswandere[3]; obgleich es Schiffe und Wagen hat, sie nicht zu besteigen habe[4]; obgleich es Panzer und Waffen hat, sie nicht anzlegen habe[5]; mache, dass das Volk wiederum Schnüre knote, und sie gebrauche:[6] — so ist ihm süss seine Speise, schön seine Kleidung, behaglich seine Wohnung, lieb seine Sitte.[7] Das Nachbarland ist gegenüber zu sehen, der Hühner und Hunde Stimmen sind gegenüber zu hören, und das Volk erreicht Alter und Tod ohne hinübergekommen zu seyn.[8]

---

[1]) Ehe der Verfasser zum Schlusse übergeht, malt er in engem Rahmen das Bild eines glücklichen Völkchens, wie es durch Anwendung seiner Regierungsgrundsätze sich in Sittlichkeit, Genüge, Frieden und Sitteneinfalt ausbilden würde. Man fühlt der Darstellung die Wärme ab, die ihn dabei durchdrungen; selbst der Satzbau ist diessmal reicher ausgebreitet als sonst. Dass Laò-tsè gewünscht habe, ein kleines Lehnfürstenthum zu erhalten, um es nach seinen Grundsätzen zu regieren, ist möglich, aber nicht zu beweisen, und weder sein Buch noch die Überlieferung enthalten Andeutungen darüber. Auch in diesem Kapitel ist nichts davon zu finden, und es bietet keinen Anlass, zu übersetzen, als rede er hier in der ersten Person. Nur entdecken wir eine unverkennbare Vorliebe für kleine

Länder mit geringer, wenig zahlreicher *(kuà)* Bevölkerung, und dass die Eingesessenen kleiner Länder in der Regel glücklicher und zufriedener sind, auch aus vielen Gründen es eher seyn können, als die Angehörigen grosser Staaten, wird nur von denen geleugnet, welche entweder die kleinen Länder nicht kennen, oder das bürgerliche Glück an falschen Zielen suchen. Merkwürdig ist es immerhin, dass Laò-tsè zu dieser Ansicht gelangt ist, nachdem er lange Jahre dem so umfangreichen Staate der Tschēu gedient.

²) Die Auslegung der Worte *schĭ pĕ tschī khí* ist zweifelhaft. *Schĭ* ist das Zahlwort Zehn, auf Menschen angewendet, *denarius hominum numerus*. *Pĕ* (138), wie es fast alle Ausgaben haben, ist zusammengesetzt aus »Mensch« und »weiss, hell, hervorleuchtend«, und bedeutet »Älterer, Höherer, auch die dritte Rangstufe des alten Reichsadels« (Morrison: *a senior, a superior*) überhaupt »ein Vorsteher« (wie in *tsūng pĕ* = Vorsteher des Ceremoniels, *wù pĕ* = Heerführer); also πρεσβύτερος als Amtsname, »Aldermann«. *Tschī* ist das Genitivzeichen zu *schĭ pĕ*. Was aber bedeutet *khí*? Es heisst bekanntlich »Gefäss, Werkzeug, Geräth, Rüstzeug«, und in übertragener Bedeutung »Brauchbarkeit, Fähigkeit«. Hiernach kann unter *khí* ebensogut die amtliche Ausrüstung der Aldermänner, als deren Fähigkeit zu verstehen seyn; wir haben die Zweideutigkeit in der Übersetzung zu bewahren gesucht. Der Sinn ist wol jedenfalls, dass es als ein glücklicher Zustand angesehen wird, wenn das Volk eines kleinen Staates (die kleinsten Fürstenthümer waren etwa fünf Quadratmeilen gross) nur zehn zu ihrem Amte wolgerüstete Aldermänner besässe und selbst diesen Wenigen keinen Anlass gäbe, ihre Ausrüstung zu gebrauchen, weil weder Anklagen, Streitigkeiten, noch Unordnungen oder Verbrechen vorkämen. Stan. Julien schreibt statt dem *pĕ* No. 138 mit einer einzelnen Ausgabe das *pĕ* No. 179, was »hundert Mann« heisst, und erklärt *khí* durch *pīng khí*, »Kriegsgeräth«; wornach zu übersetzen wäre: »mache, dass es Kriegsgeräth für zehn oder hundert Mann habe, und nicht gebrauche«. So sehr sich diese Auslegung empfiehlt, so ist doch nicht anzunehmen, dass Laò-tsè gerade in dieser gedrängten Schilderung ganz denselben Gedanken zweimal habe vorbringen wollen, da von dem Nichtgebrauch der Panzer und Waffen hernach ausdrücklich geredet wird. Hô-schâng-kūng, der vor *tschī* noch ein *sjîn* einschiebt, versteht unter *khí* Ackerbaugeräth, welches nicht

gebraucht, d. h. nicht hervorgeholt werde, um den Leuten nicht die schöne Zeit zu rauben. Eine solche Auslegung ist nur möglich bei gänzlichem Missverstande der Lehre Laò-tsè's vom Nicht-Thun.

[3]) Da es die durch Vorbild des heiligen Regenten bewirkte Sittenreinheit ist, welche die Aldermänner unnöthig macht, so ist die Liebe zum Leben, welche macht, dass das Volk schwer oder ungern *(tschúng)* stirbt, mithin den Tod fürchtet, zwar nicht mehr erforderlich um es von Verbrechen zurückzuhalten, wol aber könnte sie ihm ein Anlass werden, das Land zu verlassen und in die Ferne auszuwandern, wenn etwa die Zustände in der Heimath unerträglich würden. Drum wird als ein weiterer Strich zu dem Gemälde hinzugefügt, die Zustände seien so glücklich, dass sie den Menschen nicht bloss das Leben lieb, sondern auch dessen Genuss im Heimathlande wünschenswerth machen und dadurch eine bleibende Anhänglichkeit an dasselbe gründen; was denn freilich eine milde, väterliche Regierung voraussetzt, die des Volkes Kraft, Zeit und Gut auf alle Weise schont und ihm möglichst freie Selbstentwicklung gestattet.

[4]) Zum engeren Gebrauch täglichen Verkehrs haben die Leute Schiffe und Wagen, was aber könnte sie veranlassen, dieselben zu Reisen zu besteigen? Doch nur Wünsche und Begierden nach Dingen, die sie daheim vermissten, nun aber nicht entbehren, weil sie dieselben nicht kennen, oder nicht begehren, weil ihnen genügt was sie besitzen. (Vgl. Kap. 3, Anm. 5). Noch liesse sich denken, sie müssten sie besteigen, um vor eindringenden Feinden zu flüchten; aber wem wird ihr friedfertiger Landesfürst Anlass geben, ihn zu bekriegen? Genügsam und friedlich verharren sie in ihren Wohnsitzen.

[5]) Besitzen die Leute für Nothfälle auch Schutz- und Trutzwaffen, so werden sie doch nie in den Fall kommen, sie anzulegen, sich damit zu rüsten *(tschhîn)*, denn ihr Fürst hat keine Feinde und strebt nicht nach Thaten und Ruhm, sie selbst sind friedfertig und hassen Keinen.

[6]) Im Anhange zum Jìkīng, dem Hítsê, wird berichtet, das hohe Alterthum habe sich des Knotens von Schnüren anstatt der Schrift bedient, ein Verfahren, wie man es auch bei den alten Mexicanern vorgefunden hat. Laò-tsè, wie wir wiederholt sahen, ist auf das verhängnissvolle Band aufmerksam geworden, das höhere Geistes-

cultur und Sittenverderbniss aneinanderbindet, und sein Hass gegen die letztere erstreckt sich auch auf die erste. Rühmt er es daher als glücklichen Zustand, dass das Völkchen jenes kleinen Staats zur Anwendung des Schnüreknotens zurückkehre, so ist ihm diess nur Bezeichnung für dessen Rückkehr zur anfänglichen Sitteneinfalt, wo die Menschen noch »unverarbeitetes Holz« *(phŏ)*, noch unverkünstelt und natürlich-einfach sind.

[7]) Alle vorausgegangenen Sätze verhalten sich wie bedingend zu diesen Aussagen, so dass das Kapitel bis hierher gleichsam eine längere Periode bildet. Ist die Lage des Volkes so, wie dort gesagt wurde, so wird es in all seinen Zuständen glücklich und befriedigt seyn, was denn doch das Endziel jeder Regierung seyn sollte.

[8]) So sehr wird das kleine Volk in seinem engen Glück sich begnügt finden, so sehr sein beschränktes Heimathland lieben, so fern seyn von allen darüber hinausstrebenden Wünschen, dass es die Leute lebenslang auch nicht einmal in das dicht angränzende Nachbarland hinübertreibt. Mit Recht erinnert ein chinesischer Ausleger, welchen Gegensatz diese idyllische Schilderung bilde zu dem unruhigen, leidenschaftlichen, kriegerischen Treiben damaliger Landesfürsten, bei dem die Völker vernachlässigt wurden, litten, verarmten und in Unordnung und Zügellosigkeit verdarben.

Einundachtzigstes Kapitel.

Wahre Worte sind nicht angenehm; angenehme Worte nicht wahr.[1] Wer gut ist, redekünstelt nicht; wer redekünstelt, ist nicht gut.[2] Wer erkennt, ist kein Vielwisser; wer Vielwisser ist, erkennt nicht.[3] Der heilige Mensch sammelt nicht an: je mehr er für die Menschen verwendet, desto mehr hat er; je mehr er den Menschen gegeben, desto reicher ist er.[4] Des Himmels Weise ist, wolthun und nicht beschädigen; des heiligen Menschen Weise, thun und nicht streiten.[5]

---

[1]) Eine Nachrede zum ganzen Buche ist diess Schlusskapitel: es sagt, was sonst wol Vorreden sagen, die auch zuletzt geschrieben werden. In seinen allgemeinen Aussprüchen giebt es zuvörderst Rechenschaft über die Form der Darstellung und über die Beschränkung des Inhalts, sodann über das Motiv der Abfassung, und schliesst unter Hindeutung auf das Prinzip mit einem Satze, der sowol das Verhalten des Verfassers im Ganzen rechtfertigen, als auch dem Leser ein gleiches Verhalten zur Welt empfehlen kann. — Auf wahre, treue, ehrliche Worte oder Rede *(sín jân)* kam es Laò-tsè an, und so meint er geschrieben zu haben, aber er weiss, dass er sich mit seinem Zeitalter im Gegensatz befindet, dass diesem solche Rede nicht mundet, sie ist ihm nicht süss, nicht angenehm. Denn diess ist die Grundbedeutung von *mèi*, »süss, lieblich«, da es sonst, auf die Gestalt übertragen, gewöhnlich »schön« heisst. Hier kann es diese Bedeutung nicht haben, da Wahr und Schön durchaus nicht in dem Widerspruche stehen, dass Wahrheiten nicht auch schön gesagt werden könnten, ohne an ihrem Wesen einzubüssen, was einem

Denker wie Laò-tsè kein Geheimniss war (vgl. Kap. 62). Noch weniger liegt in den Worten *pù mèi* eine Andeutung von der Überflüssigkeit fremden Schmuckes für wahre Reden. Weil aber die Menschen im Allgemeinen der Wahrheit nicht hold sind, da diese sie immer straft und verletzt, auch wenn sie die schönste Form hätte, darum kann Laò-tsè es als allgemeinen Satz hinstellen, dass wahre Worte nicht angenehm seyen. Und freilich ist dann auch das Umgekehrte richtig, dass Reden, die den Leuten angenehm und süss sind, nicht wahr seyn können.

[2]) Wer gut ist, oder der Gute, *schén tschì*, ist im ethischen Sinne zu verstehn, aber nicht auf das Handeln, sondern auf das Seyn zu beziehen. Was von dem Guten gesagt wird, das er nicht thue, — *pián*, heisst im guten, hier also nicht anwendbaren Sinne, »unterscheiden, entscheiden, abtheilen«, auch »prüfen, erforschen, ausfindig machen«; im schlimmen Sinne, »listig reden, sophistisiren, vernünfteln, redekünsteln«, und so ist es hier zu fassen. Der Satz lehnt sich an den vorigen. Wer gut ist, redet die Wahrheit, und das Bewusstseyn, dass diese die Menschen nicht anmuthet, kann ihn nicht veranlassen, listig sophistisirend den Leuten nach dem Munde zu reden. Vielmehr wer diess thut, ist nicht sittlich gut, ihm mangelt der ernste sittliche Untergrund. Damit deutet unser Verfasser denn auch an, dass er bei seinem Streben nach sittlich gutem Verhalten nicht habe darauf ausgehen können, durch Verdrehung der Wahrheit sich den Leuten angenehm zu machen.

[3]) Erkennen steht hier im prägnanten Sinne, — das Höchste, einzig Erkennenswerthe erkennen. Ohne Zweifel bezieht sich diess auf das Erkennen Taò's, aber sicherlich nicht auf das Erkennen der Taò-Gelehrten. *Pŏ*, das wir durch »Vielwisser seyn« wiedergegeben, heisst ursprünglich »ausdehnen, ausbreiten«, auch »herumhören, sich überall umthun«, und letzteres auch in Bezug auf Wahrnehmungen, weshalb Hô-schâng-kūng sagt, *pŏ* sey Einer, der vieles gesehen, gehört und nicht erkannt. Einen Solchen, dessen Wissen nur in die Breite und nicht in die Tiefe wahrer Erkenntniss geht, nennen wir »Vielwisser«. (*Pŏ hiŏ* heisst Polyhistor.) Vermisst demnach der Leser bei Laò-tsè ein in die Breite gehendes Wissen, so soll er bedenken, dass ihm auch nur Erkenntniss κατ' ἐξοχήν geboten werden sollte. Wer auf diese sich concentrirt, bedarf weder, noch

sucht er ein Vielwissen; wer in letzterem seinen Geist zerstreut, kann zu jener nicht gelangen.

[4]) Nie nennt Laò-tsè sich selbst *schìng sjîn*, einen heiligen Menschen, obgleich er verschiedentlich andeutet, dass er gleich diesem verfahre oder doch zu verfahren suche. Nur in diesem Sinne erwähnt er auch hier das Verfahren des Heiligen. Ob das Object von *tsĭ*, »ansammeln, aufhäufen«, zeitliche oder geistig-sittliche Güter seyen, drückt der Text unmittelbar nicht aus. Er passt auf beide. Ohne daher die ersteren auszuschliessen, sind doch vornehmlich wol die letzteren gemeint, die man auch nicht als einen todten Schatz aufhäufen soll, sondern dann erst wahrhaft besitzt, wenn man sie für Andere verwendet, und die dann erst viel oder mehr werden *(tō)*, wenn man sie Andern giebt. Das *ì wéi* (nicht *wêi*) heisst hier »verwenden für« —, indem *ì* Zeitwort und *wéi* Präposition ist. Nach Sinn und Zweck des Kapitels müssen wir in diesen Sätzen zugleich einen Fingerzeig sehen, weshalb Laò-tsè, ähnlich verfahrend, sich zur schriftlichen Mittheilung seiner geistigen Erwerbnisse und Reichthümer entschlossen; und dann enthielten sie eine feine Ablehnung des Dankes dessen, für den er zunächst geschrieben.

[5]) Noch einmal, um auch zum Schlusse an das grosse Prinzip zu erinnern, mit dem das ganze Buch begann und auf dem es beruht, wird des Himmels und des heiligen Menschen Verfahrensweise *taò* (ὁδός) genannt, und Laò-tsè hat uns hinreichend grosse Tiefen gezeigt, um ihm zuzutrauen, er wolle damit andeuten, dass ebenderselbe Taò das wirke, was vom Himmel, wie das, was vom heiligen Menschen ausgesagt wird, gleich als stände da: Des Himmels Taò (Taò im Himmel) thut wol, und beschädiget nicht; des heiligen Menschen Taò (Taò im heiligen Menschen) thut, und streitet nicht. Wird dem Himmel Wolthun und Nicht-Wehethun zugeschrieben, so weiset das Thun des heiligen Menschen in dem folgenden Parallelsatze hierauf zurück, da, wie Hô-schàng-kūng erinnert, das was der Himmel thut des Heiligen Vorbild und Gesetz ist. Vom Himmel heisst es: *lì ôll pŭ hái*, und *lì* heisst als Zeitwort nicht sowol »nützen«, als »wolthun, erhalten, ernähren«; *hái* aber »schaden, verletzen, wehethun«. Vom heiligen Menschen heissts: *wêi ôll pŭ tsēng*, »er thut und streitet nicht«. Er thut — und damit wird der Begriff

des so oft erwähnten Nicht-Thuns in die gehörigen Schranken zurückgebracht, auf welche vorkommenden Falls hinzuweisen auch nicht unterlassen worden ist. Er bestreitet Niemanden etwas, — denn seine Polemik und Apologetik besteht lediglich in Thun und Seyn. Der Zweck dieses Ausspruchs dürfte seyn, dass auch Laò-tsè — vielleicht mit Bezugnahme auf sein Leben, gewiss rücksichtlich seiner Lehre — verfahren haben wolle, wie der heilige Mensch verfährt, und dass er dem Leser zum Schluss andeuten wollte: Gehe hin und thue desgleichen.

Anhang.

TSCHUĀNG-TSE'S

Erzählung von dem Gespräche Khùng-tsè's mit Laò-tsè.

(Nân hôa tschīn kīng, kiùan 5.) *)

Khùng-tsè wandelte einundfünfzig Jahr und hörte nicht von Taò. Da besuchte er am südlichen Phéi Laò-tān. [1]

---

*) Für geschichtlich glaubwürdig dürfte nur der Bericht Ssē-mà-thsiāns über den Besuch Khùng-tsè's bei unserm Altmeister zu halten seyn. Die nachfolgend mitgetheilte Erzählung des geistreichen Philosophen Tschuāng-tsè, der Laò-tsè an Tiefe nicht erreicht, in der Form aber übertrifft, ist zwar um mehr als zwei Jahrhunderte älter, kann aber auf geschichtliche Zuverlässigkeit nicht mehr Ansprüche machen, als die Darstellungen Platon's von den Gesprächen des Sokrates. Sie ist jedoch in vieler Hinsicht so bedeutsam und lehrreich, dass ihre Mittheilung hier am Schlusse des Ganzen wol am Platze erschien. Auch hier wurde genau und mit möglichstem Anschluss an die Wendungen des Grundtextes übersetzt, dessen Formen unter uns noch so unbekannt sind, dass der Leser wol mit Shakespeare's Horatio ausrufen möchte: »Beim Himmel, dieses ist erstaunlich fremd«! Er lasse sich aber hierauf von Hamlet antworten: »So heiss' als einen Fremden es willkommen«! Jede Befreundung mit einer bisher unbekannten Geistesform ist eine geistige Bereicherung. Einige erklärende Anmerkungen sind auch hier unerlässlich.

1) Man sieht, dass Tschuāng-tsè den Besuch später setzt, als die beglaubigte Überlieferung. Im 51. Jahre Khùng-tsè's hätte der ältere Meister schon über hundert Jahre gezählt. Phéi hiessen zwei Flüsse, von denen der nördliche in der Provinz Schān-sī, der südliche in der Provinz Hô-nân entspringt. Man erinnere sich, dass Tān Laò-tsè's Ehrenname im Tode war.

Laò-tān sprach: Der Herr kommt um mich zu hören; der Herr, welcher der Weise der Nordlande ist. Hat der Herr auch Taò gefunden?

Khùng-tsè sprach: Noch nicht gefunden.

Laò-tsè sprach: Scheute es der Herr, ihn zu suchen?

Er sprach: Ich suchte ihn in Maass und Zahl fünf Jahr und fand nicht.

Laò-tsè sprach: Scheute der Herr es dann, ihn zu suchen?

Er sprach: Ich suchte ihn im Ruhenden und Thätigen zwölf Jahr und fand nicht. [2]

Laò-tsè sprach: Ja, wäre er ein Weg *(taò)* und könnte betreten werden, so würde kein Mensch ihn nicht betreten vor seinem Fürsten; wär' er eine Strasse *(taò)* und könnte gegangen werden, so würde kein Mensch ihn nicht gehen bei seinen Verwandten; wäre er eine Lehre *(taò)* und könnte Andre ermahnen, so würde kein Mensch seine Brüder nicht ermahnen; wäre er eine Regel *(taò)* und man könnte sie Andern geben, so würde kein Mensch sie seinen Kindern und Enkeln nicht geben. [3] Aber wer nicht kann, hat Ihn nicht. [4] Im Innern hat er kein Prinzip und steht nicht fest, im Äussern hat er keine Richtschnur und geht nicht fort. Wer aus dem Inneren heraustritt, bekommt das Äussere nicht. Der heilige Mensch tritt nicht heraus. Wer vom Äusseren hereintritt, hat kein Prinzip für das Innere. Bleibt der heilige Mensch nicht verborgen, so rühmt man ihn als brauchbares Werkzeug; mehr kann er nicht erreichen. [5] —

---

[2]) Das Ruhende und Thätige, *jīn* und *jâng* der Chinesen, als Prinzipien gedacht, entspricht am meisten unserm »Stoff und Kraft«. Vgl. Laò-tsè, Kap. 42, Anm. 2.

[3]) Die Aussagen, welche dem Worte *taò* in diesen Sätzen jedesmal beigefügt sind, zeigen, dass der Redende von diesem vieldeutigen Worte immer nur eine derjenigen beschränkten Bedeutungen ins Auge fasst, welche sich Khùng-tsè angeeignet hatte. Mit alle diesen bleibt man aber dem grossen Taò als absolutem Prinzip noch ganz fern.

[4]) Taò selbst ist absolutes Können. Wer ihn hat, kann im Sittlichen (wohin die vorigen Sätze wiesen) Alles. Der sittlich Unvermögende, Nichtkönnende, hat ihn nicht.

[5]) Nur Taò kann das Prinzip für ein innerliches Leben seyn und diesem beständige Haltung geben, und nur diese Voraussetzung zeichnet auch den

Menschenliebe und Gerechtigkeit war der ehemaligen Könige äusserlich Gehaben. Ruhig konnten sie an Einem Ort verweilen, aber sie konnten nicht lange bleiben. Sie hatten Gegner und wurden viel getadelt. Die grössten Menschen des Alterthums kamen durch Taò zur Menschenliebe, und verliessen sich darauf bei der Gerechtigkeit zu verweilen. Wenn sie wandernd und umherstreifend der Speisen ermangelten, suchten sie aufs Gerathewol, was auf dem Felde stand; bot sich da nichts, so streiften sie in den Gärten umher ohne Thun. Aufs Gerathewol suchend, wechselten sie die Nahrung. Bot sich nichts, so gingen sie nicht aus. Die Alten nannten diess, das Wandern auf Glauben wählen. An dem Reichen, der diess that, konnte man die Einkünfte nicht tadeln; an dem Erlauchten, der diess that, konnte man den Namen nicht tadeln.[6] — Wer Autorität liebt, darf Andern das Heft nicht geben. Hält er es fest, so wird er gefürchtet; lässt er es los, so wird er bemitleidet und das Ganze hat keinen Spiegel, um seine Stellung zu beobachten. Wer nicht schonet,

richtigen Gang für das äusserliche Leben und führt auf ihm vorwärts. Wer dann aber nicht vor Allem nach dem trachtet, was inwendig in ihm ist, dem fällt auch das Äussere nicht zu. Wer sich in der Äusserlichkeit des Lebens und der Dinge angesiedelt hat und damit in die Innerlichkeit eintreten will, findet sich hier ganz prinziplos. Wenn der heilige Mensch, dessen inneres Leben verborgen ist in Taò, hieran kein Genüge hat und aus der Verborgenheit ins Äusserliche heraustritt, so kann er es höchstens zu dem Ruhme eines sehr brauchbaren Mannes bringen und befördert werden, während doch seine eigentliche Aufgabe weit darüber hinausliegt.

6) Menschenliebe und Gerechtigkeit waren Khùng-tsè's moralische Schlagwörter. Laò-tsè zeigt, dass diese nur den Werth eines Abgeleiteten haben. Diejenigen alten Könige, welche sie äusserlich darzustellen strebten, hätten, wenn sie Ruhe gehabt, ihre Pflicht daheim verrichten können, nun aber trieb es sie umher, um sich nach den Grundsätzen der Menschenliebe und Gerechtigkeit überall thätig zu erweisen, und eben dadurch erwuchs ihnen nur Feindschaft und Tadel. Nicht so die grossen Adepten (*tschi sjîn,* 8676, 91) des Alterthums. Diese hielten sich vor Allem an Taò, das verlieh ihnen Menschenliebe, dem vertrauten sie es an, auch bei der Gerechtigkeit zu beharren. Die Ausübung dieser Tugenden machten sie aber nicht zu ihrem Geschäft. Verzichtend auf die Vortheile des Reichthums oder einer berühmten Herkunft, damit Niemand sagen könne, sie stützten ihre Autorität auf diese, wählten sie das im Text beschriebene »Wandern auf Glauben«.

ist des Himmels Scharfrichter fürs Volk.[7] — Zürnen und Wolthun, Nehmen und Geben, Schelten und Belehren, am Leben Erhalten und Tödten, diese acht sind des Gerechten Werkzeuge. Nur wer eine grosse Veränderung herbeigeführt hat, ohne dabei unterzugehn, ist im Stande sie anzuwenden. Darum sagt man: Der Rechtschaffene schafft Recht. Wess Herz nicht also beschaffen, dem ist des Himmels Pforte nicht aufgethan.[8] —

Da Khùng-tsè Laò-tān besuchte und dabei auch der Menschenliebe und Gerechtigkeit gedachte, sagte Laò-tān: Säet man Spreu aus und blendet die Augen, so verwandeln Himmel und Erde und alle Weltgegenden ihre Stellung. Zerstechen Mücken und Fliegen die Haut, so schläft man die ganze Nacht nicht. Wenn Menschenliebe und Gerechtigkeit dergestalt quälen, dann erbittern sie unser Herz und nichts empört mehr.[9] Bewirke mein Herr, dass die Welt ihre Natureinfalt nicht verliere, so wird mein Herr auch die Sitten herstellen, und sie kommen in Gang, die Tugend einführen, und sie besteht. Aber wie gescheidt, wenn man die grosse Trommel trägt und doch den Kindern entgehen will![10] Die Wildgans badet nicht

7) Auf Autorität beruhen Ordnung und Sicherheit des Ganzen. Ohne strenge Gerechtigkeit kann der Regierende den ihm hierfür vom Himmel gegebenen Auftrag nicht vollziehen.

8) Auf der richtigen Vertheilung von Gütigkeit und Strenge beruht alle Regierungskunst, und nur der beweist, dass er sie besitzt, der dem allgemeinen Verderben widerstanden und dabei Sieger geblieben. In ihm lebte das Rechte und darum konnte er das Rechte herstellen. Die Schlussworte beziehen sich auf das ganze Vorhergesagte. Wer nicht durch Taò die rechte Gütigkeit und Strenge, die rechte Weise beide zu vertheilen, Autorität zu erhalten und zugleich auf alles Eigne zu verzichten gelernt hat, dem ist des Himmels Pforte nicht aufgeschlossen. Die Ausleger sind über die Bedeutung dieses Ausdrucks uneinig. Es muss doch wol heissen: Er ist von dem Himmlischen (Taò) ausgeschlossen und dessen Segen kann nicht auf ihn kommen.

9) Khùng-tsè bringt seine Prinzipien, Menschenliebe und Gerechtigkeit, zur Sprache. Diese, auf sich selbst gestellt, meint Laò-tsè, sind Spreu ohne Korn; sie ausstreuen, verblendet nur über die wahren Verhältnisse; mit ihnen sich den Menschen aufdrängen, peinigt und erbittert nur. Blosse Moral, ohne die Grundlage göttlichen Lebens, widerstrebt der Menschennatur, die auf diese Grundlage hin angelegt ist.

10) Khùng-tsè's Lehre dient nur, die Menschen zu verkünsteln und ihr Wesen zu verfälschen; reine Sitte im Leben, ächte Sittlichkeit im Herzen

täglich und ist weiss, der Rabe wird nicht täglich geschwärzt und ist schwarz. Die Einfachheit des Schwarzen oder Weissen genügt nicht, um unterschieden zu seyn. Die Äusserlichkeit des Ruhms und Lobes genügt nicht, um gross zu seyn. [11] Versieget die Quelle, so geben die Fische einander Platz auf dem Grunde, bespritzen einander um sich anzufeuchten, drängen einander um besprudelt zu werden: — besser, sie vergessen einander in Fluss und See. [12] — —

Khùng-tsè, vom Besuch bei Laò-tān zurückgekehrt, redete drei Tage lang nicht. Die Schüler fragten ihn und sprachen: Der Meister hat Laò-tān gesehen; wie möchte er ihn wol schildern?

Khùng-tsè sprach: Jetzt habe ich wahrhaftiglich da den Drachen gesehen! Der Drache rollte sich zusammen und war ganz verkörpert, er entrollte sich und war ganz vollendet. Er stieg auf mit Wolken und Winden und speisete mit Jīn und Jâng. [13] Mein Mund stand offen, und ich konnte nicht athmen. Wie soll ich Laò-tān weiter schildern?

Tsè-kúng [14] sprach: Ja, da wär' ein Andrer gewiss eine Leiche, verweilte er, und der Drache erschiene, Donner ertönte, und des Abgrunds Finsterniss bräche hervor unter Erschütterung Himmels und der Erde! Beliebe aber auch, wenn es seyn kann, und erzähle

---

sind nur möglich, wenn die Menschen einfach und natürlich sind. Jener verlangt, dass Jeder bei Sitte und Sittlichkeit bleibe, aber er betäubt die Ohren mit der falschen Lehre, schleppt selbst die grosse Trommel, und ist der Thor, zu meinen, Kinder, die noch Einfalt und Natürlichkeit haben, würden damit nicht verführt werden.

11) Zwei Lehren stehen einander gegenüber, wie Weiss und Schwarz. Was eine jede ist, ist sie aus ihrem eignen Wesen; diess wird man aber nur kennen lernen, wenn man beide vergleicht; daraus wird ihr Werth hervorgehn. Die einzelne, für sich allein betrachtet, zeigt ihn nicht, und ihr Verkündiger wird durch alles Preisen — etwa der Kinder, die hinter seiner grossen Trommel herlaufen — noch kein grosser Mann.

12) Die Quelle ist Taò, das gegenseitige Verhalten der Fische, die mit Versiegen der Quelle ihr natürliches Element verlieren, ist Gleichniss der Gerechtigkeit und Menschenliebe. Nach Verlust des Göttlichen sind diese nur jämmerliche Nothbehelfe. Besser die Menschen brauchen ihrer nicht zu gedenken, weil sie in Fülle des Gotteslebens schwimmen.

13) Die beiden schon bekannten Ausdrücke sind hier unübersetzt gelassen.

14) Ein im Lûn-jǘ oft genannter Schüler Khùng-tsè's.

was folgte, als Khùng-tsè's Stimme dem Laò-tān zeigte, Laò-tān seines Orts wolle einen Palast errichten und entspreche wenig. [15]

Er sprach: Meine Jahre sind herum und ich gehe dahin. Warum will der Herr mich aufhalten? [16]

Tsè-kúng sprach: Der drei Könige und der fünf Herrscher Reichsregierung [17] war nicht Einunddasselbe; ihr Gemeinsames war die Einheit berühmter Namen, und wäre der Ehrwürdige allein etwa nicht für einen heiligen Menschen zu halten? [18] Laò-tān hat gesagt: Kleine Meister — wenig Fortschritt! Womit hat der Herr ihm gezeigt, nicht Einunddasselbe sey das Entsprechende? [19]

Er sprach: Jâo bestellte Schǘn, Schǘn bestellte Jǜ; Jǜ gebrauchte die Macht und Thâng gebrauchte die Waffen; Wên-wâng gehorchte dem Tscheù und wagte nicht sich zu widersetzen; Wù-wâng widersetzte sich Tscheù und war nicht gewillt zu gehorchen;

15) Tsè-kúng meint, sein Lehrer übertreibe wol, und werde nach dem ersten imponirenden Eindrucke den Alten bald seiner Unzulänglichkeit überführt haben.

16) Diese Antwort zeigt Khùng-tsè so überwältigt von dem Eindruck, den er empfangen, dass er seine Zeit für abgelaufen und sich selbst zum Abscheiden reif erklärt.

17) Die chinesischen Gelehrten sind nicht einig, wer damit bezeichnet werde. Meist werden als die drei Könige (*sān wâng*) oder die drei Hocherlauchten (*sān hoâng*), die noch sehr mythischen Kaiser Fǘ-hī, Schîn-nûng und Hoâng-tí angenommen. Tschuāng-tsè scheint nach dem Folgenden unter den fünf Herrschern (*ù tí*) die Kaiser Jâo, Schǖn, Jǜ, Thâng und Wù-wâng zu verstehen.

18) Mit dem »Ehrwürdigen« (wörtlich »dem Vorgeborenen«, *siān sēng*) bezeichnet der Redende seinen Lehrer Khùng-tsè selbst. Der Sinn seiner Worte ist: Jene alten Kaiser werden verehrt, nicht weil sie auf einerlei Weise regiert hätten, sondern weil sie den Ruhm haben, heilige Menschen gewesen zu seyn, ein Ruhm, der auch Dir, mein Lehrer, gebührt und Dir allein nicht darum abgesprochen werden kann, weil Du nicht zu jenen grossen Kaisern gehörst.

19) In dem angeführten Ausspruche Laò-tsè's sieht der Schüler eine missverständliche Zurücksetzung seines Lehrers. Allerdings, meint er, wirke Khùng-tsè auf andere Weise, als jene alten Kaiser, aber diess, nehmlich »nicht Einunddasselbe« zu thun, sey bei den veränderten Verhältnissen gerade das Entsprechende, und er wünscht zu hören, wie Khùng-tsè diess dem Altmeister auseinandergesetzt habe.

darum heissts: »nicht Einunddasselbe«.[20] Laò-tān hat gesagt: Kleine Meister — wenig Fortschritt! Ich erinnere Dich an der drei Könige und der fünf Herrscher Reichsregierung. Hoâng-tí's Reichsregierung machte des Volkes Herzen zu Einem: das Volk hat seiner Verwandten Tod nicht mit Klaggeschrei beweint, und das Volk sündigte nicht.[21] Jâo's Reichsregierung machte des Volkes Herzen verwandtenliebend: Das Volk hat bewirkt, dass seine Verwandten ihre Abstufung abstuften, und das Volk sündigte nicht.[22] Schûn's Reichsregierung machte des Volkes Herzen kräftig: die schwangeren Weiber des Volks gebaren im zehnten Monat Kinder, die Kinder

[20]) Khùng-tsè beantwortet die Fragen seines Schülers zuerst durch eine eigene Erörterung, dann durch eine Erzählung aus seinem Gespräche mit Laò-tsè. In jener giebt er zuerst zu und weiset nach, wiefern das Verfahren der fünf Herrscher nicht Einunddasselbe gewesen sey. Dann aber, um Laò-tsè's Ausspruch zu bestätigen, zeigt er an den drei ersten, die sich äusserlich noch am gleichmässigsten verhalten, worin ihre Wirkung eigentlich bestanden, nehmlich in einer allgemeinen Umwandlung des Volks und seines Herzens und Geistes. Davon erfahre man bei den mythischen Kaisern noch nichts, weshalb auch die Natur zu ihren Zeiten noch wild und ungeordnet gewesen sey. Nach Absicht des Verfassers soll Khùng-tsè damit einräumen, dass nur eine allgemeine Wandlung oder Bekehrung des Volks das Werk eines nicht-kleinen Meisters, eines heiligen Menschen sey. — Schûn wurde von Jâo und Jù von Schûn zum Nachfolger ernannt. Die von Jù gestiftete Hía-Dynastie endete 1766 v. Chr., indem ihr letzter nichtswürdiger und schwelgerischer Spross von Thâng, dem Stifter der Schāng-Dynastie, gestürzt und vertrieben wurde. Tscheù (1154—1123), der Letzte der Schāng, ein nichtswürdiger, boshafter und grausamer Mensch, trieb das Volk zur Verzweiflung. Alles wandte sich zu dem edlen vielgepriesenen Lehnskönig Wên-wâng um Abhülfe, allein er wollte die Lehnspflicht nicht brechen und blieb gehorsam. Nach seinem Tode aber ergriff sein Sohn Wù-wâng die Waffen, stürzte den Tyrannen und gründete die Tschēu-Dynastie. Die Stifter der verschiedenen Kaiserhäuser verfuhren demnach nicht auf einerlei Weise.

[21]) Unter Hoâng-tí war das ganze Volk zu einer solchen Einheit gemacht, dass Nahverwandte und Fremde noch nicht unterschieden wurden, und weil man diesen Unterschied nicht kannte, war kein Unrecht, was aus dieser Unbekanntschaft folgte.

[22]) Unter Jâo kam es zur Erkenntniss der Verwandtschaft, denn das Volk war durch ihn dazu bekehrt. Descendenten wurden den Ascendenten unterworfen, und obgleich diess den früheren Zustand abänderte, war es doch kein Unrecht, sondern ein Fortschritt.

lebten fünf Monat und konnten sprechen; sie kamen nicht bis zu Enkeln und fingen an — was? Dann fingen sie an den Himmel zu haben.[23] Jü's Reichsregierung machte des Volkes Herzen anders: die Männer hatten Herz und die Waffen hatten Folge; Räuber tödten war kein Tödten; die Männer machten von selbst Ordnung und das Reich hörte es; daher das Reich höchlich erstaunte, als die Menge Gelehrter aufkam, diese den Anfang machten Unterscheidungen zu haben, und jetzt — wie Weiber sind die Mädchen! Was soll man sagen?[24] — Ich erinnere Dich an der drei Hocherlauchten und der fünf Herrscher Reichsregierung. Ihr Ruhm heisst, sie regierten, und doch war die grösste Unordnung. Unter der Herrschaft der drei Hocherlauchten verkehrte das Oben der Sonne und des Mondes Schein, das Unten entzweite die Berg- und Flusswesen, die Mitte zerrüttete die Ordnung der vier Jahreszeiten. Unter ihrer Herrschaft war Qual von Schlangen und Skorpionenschwänzen; keins der schöngestaltigen Thiere kam zu Ruhe nach dem Triebe seiner natürlichen Bestimmung und wie sie von selbst thun. Die heiligen Menschen konnten sich nicht schämen bei ihrem Mangel an Scham.[25]

---

23) Eine abermalige Wandlung unter Schün: allgemeine Erkräftigung des Volkes an Körper und Begabung. Die Worte: »sie fingen an den Himmel zu haben« erklären die Ausleger: »Konnten sie jene (entfernteren Nachkommen) nicht bei sich behalten, so waren ihre Herzen stark, sich von ihnen zu trennen, drum endete ihre bestimmte Lebenszeit — »Himmelsjahre«, *thian nian* — nicht«. Sehr unwahrscheinlich! Die einleitende emphatische Frage weist auf Bedeutsameres. Vielleicht soll gesagt seyn: noch ehe sie Enkel hatten, also schon im kräftigsten Mannesalter, schlossen sie mit dem Irdischen ab, um nur noch für das Überirdische zu leben.

24) Neue Wandlung; Muth und Tapferkeit traten hervor, und Waffen schafften Ordnung, die Gesellschaft gliederte sich, Bildung und Wissenschaft begannen, und deren zahlreiche Vertreter lehrten zuerst auf Unterschied des Geschlechts, Alters, Lebensstandes zu halten. Bis dahin gekommen, unterbricht sich der Redende durch einen Blick auf die Gegenwart, wo der Verfall der Sitten so weit ist, dass Mädchen sich wie verheirathete Frauen benehmen.

25) Von der Gesittung und Bildung der Menschen hängt die Gestalt der sie umgebenden Natur ab, sogar der Zustand der Atmosphäre, und was dieser bedingt. Da es unter den drei mythischen Kaisern an jener Cultur gebrach, so war auch die ganze Natur noch wild und ungeordnet, dazu voll schädlicher giftiger Thiere, und die heiligen Hocherlauchten konnten sich dess nicht schämen, da sie noch nichts Besseres kannten.

Tsè-kúng zuckte mit den Füssen und stand unruhig. [26]

Khùng-tsè redete mit Laò-tān und sprach: Khiēu [27] redigirte das Schī, Schū, Lì, Jŏ, Jĭ, Tschhŭn-thsiēu, die sechs kanonischen Bücher, und beschäftigte sich lange damit. Wer weiss, warum das? In den Texten haben zweiundsiebzig Fürsten den Weg *(taò)* der früheren Könige kundgemacht und die Fusstapfen sämmtlicher Anforderungen ins Licht gestellt. Der einzelne Fürst hat nicht, von dessen Anwendung oft am meisten abhängt. Jene Männer sind schwer auszulegen; wäre der Weg *(taò)* denn nicht schwer einzusehen? [28]

Laò-tsè sprach: Glücklicherweise trifft es den Herrn nicht, die Fürsten dieser Zeit in Ordnung zu bringen! [29] Jene sechs kanonischen Bücher sind der früheren Könige dargelegte Fusstapfen. Wodurch wurden sie ihre Fusstapfen denn? Was die heutigen Meister reden, gleicht Fusstapfen. Die Fusstapfen Jener traten, was sie kundthun; [30] und wie traten die Fusstapfen? — Wenn die weissen Nī-

---

26) Ein eingeschobener Satz, wie eine Parenthese. Es beunruhigt Tsè-kúng, so von den allgepriesenen Grossen der Vorzeit seinen Meister reden zu hören. Das Nachfolgende ist Bericht Khùng-tsè's an seinen Schüler über sein Gespräch mit Laò-tsè.

27) Khiēu ist der Milch- oder Kindheitsname Khùng-tsè's, mit welchem er aus Bescheidenheit in der Regel sich selbst bezeichnet. Aus seinem Munde wird hier das zu Anfang berichtete Gespräch der beiden Philosophen weiter erzählt.

28) Khùng-tsè kennt Taò nicht anders, denn als den rechten »Weg« des Verhaltens und Thuns. Um diesen kennen zu lernen und zu lehren, hat er die sechs Kīng in Ordnung gebracht, aber sein Verständniss findet er immer noch schwer, da jene schwer auszulegen seien.

29) Eine ironische und zugleich doppelsinnige Beglückwünschung, denn einmal heisst es: Dir wird es nicht begegnen, die Fürsten dieser Zeit zu leiten, zurechtzuführen; dann aber auch: Ein Glück für Dich, dass Du die »Fusstapfen« der heutigen Fürsten nicht auch zu redigiren hast.

30) Indem Laò-tsè hiermit den Unterschied der grossen Alten und der Meister seiner Zeit charakterisirt, wird zugleich sein Brocardicon: »Kleine Meister — wenig Fortschritt« — rechtfertigend erläutert. Die Fusstapfen der Alten waren Fusstapfen, denn sie zeigten, wie sie selbst gewandelt. Jetzt wird vom rechten Wandel nur geredet, das gleicht Fusstapfen, aber es sind keine.

Gänse einander anblicken, regen sich ihre Augapfel nicht, und doch wandelt sich ihr Zustand. Wenn Insectenmännchen von obenher summen, so entgegnen ihnen die Weibchen von untenher, und ihr Zustand wandelt sich. An Geschlecht sind sie von selbst männlich oder weiblich, drum wandelt sich ihr Zustand.[31] Die Natur kann nicht gewechselt, die Bestimmung kann nicht geändert, die Zeit kann nicht aufgehalten, Taò kann nicht ausgeschlossen werden. Wenn man zu Taò kommt, geschieht es nicht von selbst, und man kann's nicht; ihn verlieren, geschieht auch nicht von selbst, aber man kann es.[32] —

Khùng-tsè ging drei Monate nicht aus; dann wiederholte er den Besuch und sprach: Khiēu hats gefunden! Junge Elstern und Fische halten sich an die Dunkelheit. Wer wenig verlangt, wird gewandelt. Giebts einen jüngeren Bruder, so weint der ältere. Schon lange bewirkte dieser Khiēu keine Wandlung bei den

---

[31]) Die von ihm selbst aufgeworfene Frage, wie jene Alten denn verfahren, beantwortet Laò-tsè durch ein paar Gleichnisse. Nĭ erklärt Morrison durch: *a certain water bird, said to conceive by looking at each other.* Eine ähnliche Wirkung legte man dem blossen Summen geflügelter Insecten bei. Der heilige Mensch, meint Laò-tsè, verhält sich zum Volke, wie in den beiden Gleichnissen das männliche Geschlecht zu dem weiblichen. Richtet der heilige Mensch seine Augen auf das Volk, so blickt das Volk aufmerksam nach ihm, — giebt er droben sich zu erkennen, so entspricht ihm drunten das Volk und dessen Zustand (*fúng*, was zugleich Sitte heisst,) wird gewandelt, d. h. es wird ohne weiteres Dazuthun geistig und sittlich befruchtet.

[32]) Jene Wandlung erfolgt dann nach ewigem Gesetz: die Eigenschaften des Männlichen und Weiblichen können sich nicht verleugnen; die damit verbundene Aufgabe kann nicht abgeändert werden; die vollendende Zeit kann nicht ausbleiben; Taò — hier ganz in Laò-tsè's Sinne als das alldurchdringende göttliche Prinzip zu fassen — Taò kann nicht zurückgehalten werden und wird sich manifestiren. Von sich aus kommt Keiner zu Taò, das ist unmöglich. Hat man ihn, so verliert man ihn auch von selbst nicht wieder, aber man kann ihn verlieren; — die treffendste Beschreibung der Freiheit in Gott, wornach der Wille, bei der steten Möglichkeit des Gegentheils, treu im Göttlichen beharrt.

Menschen. Bewirkt man keine Wandlung bei den Menschen, so vermag Ruhe die Menschen zu wandeln.[33]

Laò-tsè sprach: Khiēu könnte das erreichen.[34]

---

33) Khùng-tsè, nach dreimonatigem Sinnen über das Gehörte, glaubt es nun gefasst zu haben. Wie die Elsternbrut und Fische, sagt er, sich, um ungefährdet heranzuwachsen, im Dunkeln halten, so kann auch der Mensch nur in dunkler Unscheinbarkeit und Weltentsagung (wenig fordernd und erwartend, *jāo,* 9854) zu seiner rechten Entwicklung kommen, welche innere Wandlung, Bekehrung, μετάνοια ist. Damit aber wird dann ein Neues geboren, vor dem der alte Mensch seine Zurücksetzung schmerzlich empfindet. So lange ich auch schon um die Menschen mich mühe, zu Gewandelten, Bekehrten habe ich sie nicht machen können. Kann man dazu nichts thun, so sehe ich ein, dass man sich ihnen nur in Ruhe selbst als Gewandelten darstellen und abwarten müsse, dass auch sie, dadurch angefasst, von selbst sich wandeln.

34) Bezeichnete Laò-tsè seinen Besucher hiermit einfach bei seinem Milchnamen, so wäre das eine grobe Unhöflichkeit. Aber schon die Wortstellung im Chinesischen — *khò Khiēu tĕ tschī ì* — zeigt, dass gesagt seyn solle: Kannst Du Khiēu seyn, d. h. wieder zu einem anspruchlosen, unbefangenen, bildsamen Kinde werden, dann wirst Du es erreichen. — Tschuāng-tsè, der das Gespräch hiermit schliesst, war allerdings der Meinung, dass es Khùng-tsè nie dazu gebracht habe.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.